This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

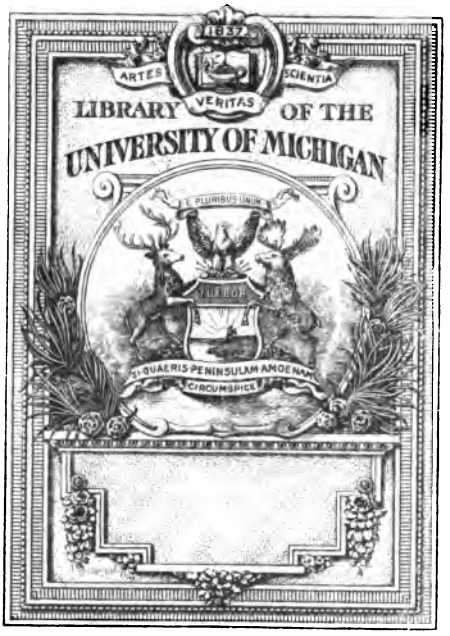
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

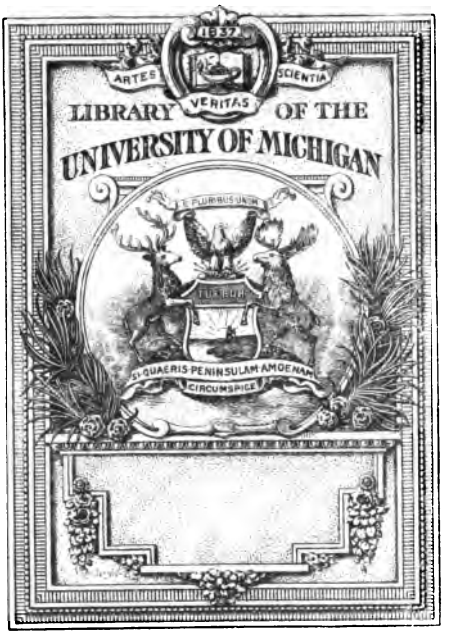
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Germanistische Abhandlungen

begründet

von

Karl Weinhold

herausgegeben

von

Friedrich Vogt.

XII. Heft.

Beiträge zur Volkskunde.

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen

der

Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

Breslau.

Verlag von Wilhelm Koebner.

(Inhaber: M. & H. Marcus.)

1896.

Beiträge zur Volkskunde.

68637

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen

der

Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde

von

Wilhelm Creizenach, Paul Drechsler, Siegmund Fraenkel, Alfred Hillebrandt, Otto L. Jiriczek, E. Mogk, Karl Olbrich, Paul Regell, Franz Schroller, Theodor Siebs, Friedrich Vogt, Otto Warnatsch.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
(Inhaber: M. & H. Marcus.)
1896.

Germanistische Abhandlungen

begründet

von

Karl Weinhold

herausgegeben

von

Friedrich Vogt.

XII. Heft.

Beiträge zur Volkskunde.

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen

der

Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde.

Breslau.

Verlag von Wilhelm Koebner.

(Inhaber: M. & H. Marcus.)

1896.

Beiträge zur Volkskunde.

68637

Festschrift

Karl Weinhold zum 50jährigen Doktorjubiläum am 14. Januar 1896 dargebracht

im Namen

der

Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde

von

Wilhelm Creizenach, Paul Drechsler, Siegmund Fraenkel, Alfred Hillebrandt, Otto L. Jiriczek, E. Mogk, Karl Olbrich, Paul Regell, Franz Schroller, Theodor Siebs, Friedrich Vogt, Otto Warnatsch.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
(Inhaber: M. & H. Marcus.)
1896.

Zum 14. Januar 1896.

Hochgeehrter Herr Geheimrat!

Ein halbes Jahrhundert fruchtbarster und mannigfaltigster wissenschaftlicher Arbeit liegt heute hinter Ihnen; es giebt kaum ein Gebiet der germanischen Philologie, das nicht durch sie berührt worden wäre. Aber ob nun Ihre Forschung dem germanischen Altertum, dem Mittelalter oder der Neuzeit, ob sie unserm deutschen Vaterland und seinen einzelnen Stämmen, oder ob sie dem skandinavischen Norden galt, immer war sie aus einem Geiste geboren, strebte sie einem Ziele zu. Im Geiste unseres ehrwürdigen Meisters Jakob Grimm haben Sie, niemals an einer einzelnen Seite unserer Wissenschaft haftend, dem Wesen germanischen Volkstums in seinen verschiedenen Erscheinungsformen nachgespürt, und seit Sie heute vor fünfzig Jahren mit einer Bearbeitung der kühnen poetischen Skizze nordgermanischer Weltanschauung, der Völuspa, in die Welt der Forschung eintraten, haben Sie in Mythus und Sage, in Sitte und Brauch, in Literatur und Schriftsprache, in Volksdichtung und Mundart den Pulsschlag germanischen Lebens gefühlt. So war denn die Wissenschaft, in deren Dienst Sie sich von jenem Tage an gestellt haben, recht eigentlich die germanische

Volkskunde in dem weit umfassenden Sinne, in dem Sie die Volkskunde verstanden wissen wollten, als Sie ihr durch den Verein und die Zeitschrift, die Sie leiten, zum ersten Male in Deutschland ein sicheres Heim schufen, in welchem nun auch das Studium fremden Volkstums und internationaler Beziehungen seine Pflege findet.

Aber wenn diese Wirksamkeit Ihren Blick bis in weite Fernen lenkt, so haben Sie ihn doch auch immer wieder gerne zur nächsten Nähe, zur liebevollen Beobachtung des Volkstums Ihrer schlesischen Heimat zurückgewendet. Sie haben insbesondere durch Ihre Schriften zur schlesischen Mundart die Grundlage zu einer Wissenschaft der schlesischen Volkskunde gelegt; Sie haben als akademischer Lehrer in Breslau unter Ihren Schülern Sinn und Liebe auch für dieses Studium geweckt und Sie haben sich ihm selbst durch gelegentliche Veröffentlichungen wie durch Fortführung Ihrer Sammlungen bis auf die Gegenwart treu erwiesen.

Auch der Beginn dieser Arbeiten liegt nun fünfzig Jahre hinter Ihnen. Als Sie nach der Promotion in Halle in Ihrer Heimat am Eulengebirge weilten, da waren es die schlesischen Sagen, Gebräuche und Dialekte, die Sie beschäftigten, und mit Ihrem Lehrer Theodor Jacobi entwarfen Sie damals den Plan, das ganze Schlesien für Ihre Sammlungen aufzurufen. Jacobis Tod und die Ungunst

der Zeitverhältnisse vereitelten den Erfolg. Die Aufgabe blieb auf Ihnen allein lasten. Von dem, was Sie gesammelt, trug einiges unvergängliche Frucht; einen anderen, unersetzlichen Teil entriss Ihnen bald ein widriges Geschick.

Wind und Wetter sind jetzt dem Anbau der Volkskunde günstiger geworden. Überall regen sich die Arbeiter; so haben wir auch in Schlesien das Werk wieder aufgenommen und in unserer Gesellschaft alle diejenigen vereinigt, denen sein Gelingen am Herzen liegt. Unsere Bestrebungen sind Ihnen bekannt. Sie wissen, dass unser Hauptziel eine möglichst vollständige Sammlung der volkstümlichen Überlieferungen unserer Provinz ist, wie sie sich nur durch das Mitwirken weitester Kreise erreichen lässt, und Sie wissen, dass wir in unseren Sitzungen auch gelegentlich über Schlesiens Grenzen hinaus auf weitere Gebiete der Volkskunde Ausschau halten, wie es die Belebung des Verständnisses und des Interesses für unser Unternehmen und dessen Durchführung in wissenschaftlichem Sinne erheischt.

Ein Zeugnis dieser Bestrebungen und einen Ausdruck ihrer Verehrung wollen Ihnen aus unserem Kreise ehemalige Collegen, Schüler und Mitforscher in der vorliegenden Gabe darbringen. Sie bieten sie Ihnen an bekannter Stelle, in einer Sammlung, die Sie selbst begründet haben. Vielleicht wünschten Sie mehr der schlesischen Blumen in dem anspruchslosen

Strauss. Zufällige Umstände haben es veranlasst, dass andere überwiegen. Möge er Ihnen auch so wie er ist sagen, dass man in der Heimat treulich Ihrer gedenkt und möge er Ihnen zu dem heutigen Ehrentage unseren herzlichen Wunsch zutragen, Sie noch lange Jahre im Heere der Forscher als Vorkämpfer auf dem Felde der deutschen und der schlesischen Volkskunde zu sehen.

Inhalt.

Seite.

Wilhelm Creizenach (Krakau), Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes 1
Paul Drechsler (Jauer), Handwerkssprache und -Brauch 11
Siegmund Fraenkel (Breslau), Die tugendhafte und kluge Wittwe 37
Alfred Hillebrandt (Breslau), Brahmanen und Çūdras 51
Otto L. Jiriczek (Breslau), Die Amlethsage auf Island 59
Eugen Mogk (Leipzig), Segen- und Bannsprüche aus einem alten Arzneibuche 109
Karl Olbrich (Breslau), Der Jungfernsee bei Breslau 119
Paul Regell (Hirschberg), Etymologische Sagen aus dem Riesengebirge 131
Franz Schroller (Rawitsch), Zur Charakteristik des schlesischen Bauern 153
Theodor Siebs (Greifswald), Flurnamen 165
Friedrich Vogt (Breslau), Dornröschen-Thalia 195
Otto Warnatsch (Beuthen), Sif 239

I.

Zur Geschichte der Weihnachtsspiele und des Weihnachtsfestes.

Nach Handschriften der Krakauer Universitätsbibliothek.

Von

Wilhelm Creizenach,

Krakau.

Die Krakauer Universitätsbibliothek besitzt zwei Handschriften von polnischen Weihnachtsspielen. Das eine: „Dialogus pro die nativitatis Domini Jesu Christi" ist gegen Ende des 16. oder gegen Anfang des 17. Jahrhunderts niedergeschrieben und bildet einen Theil eines Octavbandes, der durch Zusammenfügung mehrerer ursprünglich getrennter und von verschiedenen Schreibern aufgezeichneter Handschriften enstanden ist; Wisłocki hat ihn in seinem Catalog unter Nr. 3526 beschrieben.[1]) Der Band besteht fast ausschliesslich aus dramatischen Stücken und ist von Bedeutung für die Geschichte des polnischen Theaters; ein glücklicher Zufall hat es gefügt, dass ihn die Bibliothek im Jahre 1877 von einem jüdischen Händler um den Preis von 1 fl. 50 kr. erwerben konnte. Das Ende des Stückes ist nicht vollständig erhalten, doch gestattet uns, wie wir noch sehen werden, das auf dem ersten Blatt (76) enthaltene Scenarium den Schluss, dass nicht viel ausgefallen sein kann.

Zu Anfang (Fol 143) steht ein Prologus; er bedient sich der bequemen Langzeile, die überhaupt in dem Spiele

[1]) Wisłocki, Katalog rękopisów biblioteki Jagiellońskiej, vol. II 1881, S. 760. Zu bemerken ist übrigens, dass die zu einander gehörigen Blätter beim Einbinden getrennt wurden. Fol. 76 gehört vor Fol. 143—156, dann sollte Fol. 78 folgen. Bei Entzifferung der theilweise sehr unleserlichen Handschrift waren mir die Herren Custos Dr. Wisłocki und Privatdocent Dr. Czermak in liebenswürdigster Weise behülflich.

vorherrscht.[1]) Dann tritt Joseph auf, beunruhigt und argwöhnisch wegen Marias Schwangerschaft. Er macht ihr Vorwürfe und wendet sich von ihr weg, doch von oben ruft ihm ein Engel zu, er solle von seinem Verdachte lassen. Zum Beweise ihrer Jungfräulichkeit beruft er sich auf das berühmte Gleichniss von dem Crystall, durch den ein Sonnenstrahl dringt, ohne ihn zu verletzen. Joseph soll ihr und dem Kinde ein treuer Beschützer sein; das Wort ward Fleisch in Marias Sprössling und wird die Väter aus der Hölle befreien.

Actus secundus. Joseph cum Maria egreditur dicens. Er theilt ihr mit, dass sie zur Schätzung nach Bethlehem müssen und sie treten die Wanderung an, die sie bei der Aufführung wohl dadurch andeuteten, dass sie rings um den Bühnenraum hergingen. Alsdann sind sie in Bethlehem angelangt.

Wie in zahlreichen anderen Weihnachtsspielen, so werden auch hier Joseph und Maria in der überfüllten Stadt von mehreren Gastwirthen zurückgewiesen, bis sie endlich ein nothdürftiges Unterkommen finden. Als sie beim ersten Wirth anklopfen, meint der Hausknecht: Wenn er etwas mitgebracht hat, ist es gut, wo nicht, mag er weiter gehen. Dann fleht Joseph den zweiten Gastwirth an, wenn er gottesfürchtig sei, solle er die Wanderer nicht wegtreiben. Dieser Gastwirth ist als Ruthene geschildert; er mischt auch ruthenische Worte ein, als er Joseph grob abweist: er solle sich packen, so weit wie möglich. Joseph jammert: O Gott, der Du die Welt gebaut hast, erbarmst Du Dich so wenig Deines Sohnes, dass Du keinen Platz

[1]) Beispiel. V. 1ff.:

Dzień świety, dzien wesoły, zdawna pożądany
Adamowi i Ewie w Raju objecany
Dzień, którego Bóg ojciec swoją objetnicę
Zesłał kiedy przez żywot Maryej dziewice
Syna swego przed wieki jeszcze rodzonego
Zesłał na odpuszczenie narodu ludzkiego.

für ihn hast? Ebenso schlecht empfängt sie der dritte Gastwirth, ein Masure. Als ihm Joseph klagt, er sei matt und entkräftet, meint er: „Wenn Du mit einem so jungen Weibe herumziehst, wird es wohl mit Deiner Entkräftung nicht so schlimm sein.“ [1]) Nun denkt schon Joseph, sie würden wohl auf dem Wege im Schnee übernachten müssen. Indess versuchen sie es doch noch bei einem vierten Gastwirth. Dieser ist ein Pole; er tritt betrunken auf, aber er gewährt ihnen endlich ein Unterkommen. „Du magst eintreten, aber Du darfst die Herren, die hier wohnen, nicht stören.“ Sie richten sich nun in einem Schuppen ein, so gut es gehen will: „Wir müssen uns hier behelfen, Gott möge sich unseres Elends erbarmen.“ Maria betet; Joseph geht, um Heu für die Bereitung einer Lagerstätte zu holen. Hic abibit; postea cum fasciculo foeni adveniet.

Actus tertius. Er wird eröffnet durch das traditionelle Gebet Marias zu ihrem neugeborenen Kinde. Dann aber folgt eine merkwürdige Scene: „Daemon primus ex statua Apollinis egressus dicit“:

Ah me miserum, ah infelicem daemonem
Me puer Hebraeus jubet hanc excedere terram.

Dann springt er ins Polnische über und klagt über den Judenjungen (Israelczyk), der ihn vertrieben habe und der ihm auch noch an Hals und Füsse Ketten anlegen werde. Ein zweiter Daemon Echus tritt hinzu: „Was machst du da, du ächzest ja so laut, dass man es in der Hölle hört.“ Der erste Daemon klagt ihm sein Leid, beide entfliehen.

---

[1]) In dieser Scene werden die Langzeilen durch Kurzzeilen abgelöst, die sich mitunter, wenn auch nicht so häufig wie die Langzeilen in diesen Spielen finden. Beispiel:

Ani się baw, Bracie miły
Widzieć że masz dobre siły;
Bo y zmłodą żoną chodzisz,
Znać że na coś złego godzisz.

Actus quartus. Er wird eröffnet durch eine Klagerede der Veritas: „Die Welt ist von Verbrechen erfüllt, das Mitleid, tief verwundet durch die Greuel, ist zum Himmel zurückgekehrt, die Menschen setzen ihre Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf das Geld, nirgends ist Friede. Ihr selber — der Wahrheit — wurde von der Politik ein schmutziges, schwarzes Kleid angelegt, dass alle vor ihr einen Abscheu haben.“ Misericordia erscheint und tröstet die trauernde Veritas. Eine Jungfrau hat einen Sohn geboren, der die Welt erlöst. In Delphi sind schon die Götzenbilder eingestürzt, alle verlangen nach Wahrheit. Ich erwarte noch Pax und Justicia, Fides, Spes und Caritas; dann wollen wir vereint den König begrüssen, den ich, Misericordia, durch meine Bitten auf die Erde gelockt habe. Allmählich erscheinen auch die übrigen Frauen; Misericordia erzählt ihnen noch weiteres von der Geburt des Heilandes. Sie ziehen zur Wiege des Kindes, wo Joseph und Maria sie erstaunt begrüssen und ergreifen der Reihe nach das Wort. Misericordia bemitleidet den Gott, der sich dem irdischen Elend aussetzte; Pax ergeht sich in Schilderungen des Gegensatzes zwischen der dürftigen Umgebung und der himmlischen Natur des Kindes, die menschlichen Sünder sollten immer dafür dankbar sein; Justicia verkündigt, die Jungfrau werde die Herrlichkeit des Himmels erwerben.

Actus quintus. Angeli cantąbunt: Gloria in excelsis Deo. Sie wenden sich alsdann zu den Hirten und fordern sie auf, nach Bethlehem zu ziehen. Nun folgt eine Scene zwischen sechs Hirten; schon die Aufzählung ihrer Namen: Damaetas, Corydon, Jantos (Anton), Madej (Amadeus), Kuba (Jakob), Stachnik (Stanislaus) ergiebt, dass auch unser Dichter die zwei Elemente verbindet, die so oft in den Hirtenscenen der Weihnachtsspiele einander durchdringen: einerseits lebendige Beobachtung des Landvolks, andererseits Reminiscenzen aus der classisch-bucolischen Literatur. Zu diesen gehört auch in der Folge die Ein-

führung des Echos, dessen Beliebtheit in der Hirtenpoesie auf Guarinos Pastor fido zurückgeht. Im übrigen treten die classischen Elemente in unserem Falle sehr zurück, doch ist Damaetas seinem classischen Namen entsprechend der intelligenteste. Es gelingt ihm, den schläfrigen Kuba aufzurütteln und auch weiterhin ist er den Genossen mit seinem guten Rath behülflich. Da sie sich zur Fahrt nach Bethlehem anschicken, werden sie plötzlich durch das Echo geneckt, hinter welchem sich der Dämon Echus verbirgt, den wir schon früher kennen gelernt haben. Er sucht sie vom rechten Wege abzubringen. Nachdem ihn Stachnik mehrmals angerufen hat, ohne aus seinen Antworten klug zu werden, fordern die Hirten den Damaetas auf, das Wort zu ergreifen, denn dieser weidet seine Herde in der Nähe einer Schule und hat bei dieser Gelegenheit etwas lateinisch aufgeschnappt. Also wie bei der Erscheinung des Geistes im Hamlet die Soldaten sagen: Thou art a scholar, speak to it, Horatio. Aber auch er bricht seine lateinischen Anrufungen bald ab, ohne sich weiter um die Stimme zu kümmern; sie ziehen singend zur Krippe und begrüssen der Reihe nach das Kind. Mitten in diesen Begrüssungen bricht der Text ab; nach Ausweis des Scenariums sollte nach dieser Scene bloss noch ein Epilogus folgen.

Es ist leicht ersichtlich, dass unser Dialogus sich zum grossen Theil in den gangbaren Traditionen der Weihnachtsspiele bewegt. Doch enthält er auch einige Züge, die auf alter Ueberlieferung beruhen und in den Weihnachtsspielen unserer Zeit nicht mehr vorkommen, wenigstens kann ich sie in der freilich sehr spärlichen Literatur, die mir hier zu Gebote steht, nicht nachweisen.

Vor allem sind die Teufelsscenen bemerkenswerth. Die Tradition, dass der böse Dämon Apollo bei der Geburt Christi seinen Sitz verliess, wurde schon im Mittelalter dramatisch verwerthet; im Weihnachtsmysterium von Rouen (1474) wird dargestellt, wie in dem Augenblick der

Geburt in Rom ein Tempel einstürzt und der Teufel Asmodeus, der dort als Apollo verehrt wird, in die Hölle zurückkehrt. Auch die Vorstellung ist nicht neu, dass der Teufel die Hirten vom Gange nach Bethlehem zurückhalten will; in dem lateinischen Weihnachtsdrama der Benedictbeurer Handschrift erscheinen die Engel den Hirten dreimal, aber jedesmal, wenn die Hirten den Weg antreten, kommt der Teufel und erweckt ihnen Zweifel an der frohen Botschaft, bis endlich der Engelchor das „Gloria in excelsis" anstimmt, worauf dann die Hirten ihre Huldigung darbringen. Auch in einem mährischen Dreikönigsspiel neckt und höhnt der Teufel die Hirten auf ihrem Wege; vergl. Feifalik, Volksschauspiele aus Mähren (Olmütz 1864) S. 54. Dass das weit verbreitete Motiv von den vier allegorischen Gestalten Justicia, Misericordia, Pax und Veritas mit der Geburt Jesu in Verbindung gebracht wird, dafür findet sich gleichfalls im Rouener Weihnachtsmysterium ein früheres Beispiel. Der Satz aus der Predigt des heiligen Bernhard: „Circuit Veritas orbem terrae; et nemo mundus a sorde, nec infans cujus est unius diei vita super terram" wird dort durch eine Wanderung veranschaulicht, die Veritas vor der Geburt Jesu nach Rom und nach Jerusalem unternimmt.

Ebenso erscheint auch hier Veritas die Welt durchwandernd und über ihre Schlechtigkeit klagend; wenn die Politik der Wahrheit ein schlechtes Gewand anlegt, so ist das ein Zusatz ganz im Geiste der Zeit, in welcher das Stück entstand.

Unser Weihnachtsspiel war offenbar dazu bestimmt, von Krakauer Studenten aufgeführt zu werden. Wir wissen, dass es im 16. und 17. Jahrhundert häufiger vorkam, dass arme Studenten sich in der Weihnachtszeit zusammenthaten und mehrere Wochen hindurch als Schauspieler im Land umherzogen, um sich einen kleinen Nebenverdienst zu erwerben.[1]) So erklären sich auch die

[1]) Vgl. die Mittheilungen S. Windakiewicz's in den deutschen

lateinischen Bühnenanweisungen, sowie die Mischung gelehrter und volksthümlicher Bestandtheile im Texte.

Ausserdem besitzt die Universitätsbibliothek noch ein Weihnachtsspiel (Nr. 3361) in einem Octavheftchen, wie deren mehrere in dem früher besprochenen Sammelbande vereinigt sind. Jedoch hat dieses Spiel im Gang der Handlung keine bemerkenswerthen Eigenthümlichkeiten; es führt die übliche Scenenreihe vor: die Hirten, die drei Könige, Herodes. Auch dieser „Dialogus pro festo nativitatis domini nostri Jesu Christi", gleichfalls aus dem 17. Jahrhundert, wird durch einen Prologus eröffnet, der sich als Quartiermacher der heiligen drei Könige vorstellt, zur Stille auffordert und die Versicherung abgiebt, es sei auch für diejenigen gesorgt, die gerne etwas lustiges hören. Diese Versicherung wird gleich im ersten Acte erfüllt, in welchem die Engel und die drei Hirten Dej, Chleborad und Strojowąż auftreten, die in ihren Liedern und Reden das volksthümliche Element noch mehr zur Geltung bringen als dies in dem ersten Stücke der Fall war. Strojowąż (Schnurrbartdreher) hat trotz seinem martialischen Namen am meisten Angst vor der himmlischen Erscheinung. Zu Beginn des zweiten Actes hält zuerst Herodes eine grosse Rede; er ist beunruhigt durch die Prophezeihung von dem neuen König: „Wer im Herzen einen Kummer hat, dem schmecken die Fasanen nicht." Dann folgen Gespräche mit den drei Königen und mit den Rabbinen, die den Traum deuten; zum Schluss wieder ein Wuthausbruch des Herodes. Im dritten Acte endlich folgt die Anbetung der drei Könige; sie werden von Gabriel davor gewarnt, auf demselben Wege zurückzukehren.

Sitzungsberichten der Krakauer Akademie der Wissenschaften 1893 S. 7—9, ausführlicher in den polnischen Abhandlungen der Akademie: Rozprawy akademii umiejętności, wydział filologiczny ser. II tom III. 1893 S. 386—407.) S. 8 der deutschen Berichte befindet sich eine Aufzählung der Handschriften, die solche studentische Dramen enthalten.

Endlich seien noch zwei Handschriften erwähnt, auf die mich Wisłocki aufmerksam gemacht hat (Nr. 1700 und 1707) und die für die Geschichte des Weihnachtsfestes von Interesse sind. Sie enthalten das Largum sero des Johannes von Holeschau, jenen Tractat, dessen Bedeutung Usener in seinen Religionsgeschichtlichen Untersuchungen (Bonn 1889) ausführlich gewürdigt hat. Usener weiss nur von einer einzigen Handschrift zu berichten, die sich früher in Olmütz befand, jetzt aber verschollen ist; er war genöthigt, den Text auf Grundlage einer Copie und eines Abdrucks zu reconstruieren, die in neuerer Zeit hergestellt wurden. Die Handschriften der Krakauer Universitätsbibliothek stammen beide aus dem 15. Jahrhundert, in Nr. 1707 hat, wie aus Wisłockis Catalog ersichtlich ist, der Schreiber Gregorius dictus Chodek, nacione de Crzepijcze das Datum der Anfertigung der Abschrift selber hinzugefügt: 1419. Usener (S. 24) setzt die Abfassung des Tractats in das Jahr 1426, nach Massgabe der Subscription, die ihm die benutzte Copie darbot: Explicit largum sero per Joannem de Holeschou sub anno MCCCCXXVI horis vesperarum vel quasi und meint, die Worte vel quasi enthielten in corrumpierter Gestalt die Angabe des Tages. Doch kann nach dem Zeugniss der Krakauer Handschrift die frühere Entstehung kaum bezweifelt werden.

Ich bin mir wohl bewusst, dass die obigen Bemerkungen eine nach allen Seiten genügende Characteristik der besprochenen Handschriften nicht enthalten, namentlich nicht hinsichtlich ihrer Bedeutung für die polnische Literaturgeschichte und Volkskunde. Doch boten mir die Handschriften einen willkommenen Anlass, mich den Männern anzuschliessen, die die Herausgabe dieses Bandes veranstaltet haben und mit denen ich mich nicht sowohl durch gemeinsames Specialstudium als durch die gemeinsame Verehrung für Weinhold verbunden fühle. Möge er diese bescheidene Nachlese auf einem Felde, auf dem er selber so reiche Ernte gehalten hat, freundlich aufnehmen.

II.

Handwerkssprache und -brauch.

Von

Paul Drechsler,

Jauer.

Mau

I. Die Weber in Katscher.

Wie auf jeder Kulturstufe die einzelnen Berufsklassen bestimmte Ausdrücke und Wendungen, überhaupt einen bestimmten Sprachschatz haben, der von ihnen vorwiegend oder ausschliesslich gebraucht und von den übrigen zum teil gar nicht verstanden wird (man denke an die Studentensprache, das Rotwälsch, an slang, jargon und cant), so ist dies auch in der Mundart der Fall. Weinhold (über deutsche Dialektforschung S. 13) deutet auf die Sprache der Jäger und Förster, der Berg- und Hüttenleute, sowie auf die Kunstausdrücke der Fischer und Schiffer hin und fährt fort: „Eine reiche Fundgrube öffnet sich dem Sammler in dem Sprachschatze der Handwerker. Die Arbeiten der einzelnen Gewerke und ihr Handwerkszeug lasse man sich nennen." Ich habe diesen Wink des Altmeisters auf dem Gebiete schlesischer Volkskunde befolgt und in Katscher einiges aus der Handwerkssprache der Weber zusammengetragen. Kurze Bemerkungen über den Sammelort mögen vorausgeschickt werden.

Katscher[1]), 1321 zur Stadt erhoben, liegt in dem oberschlesischen Kreise Leobschütz und zählt etwa 5000 meist katholische und deutsch redende Einwohner, von

[1]) Von den Bewohnern Kâtschr oder Kætschr genannt. Ein Reimwort bot sich (gelegentlich eines Sängerfests in Leobschütz) in dem schlesischen plâtschr m. Platzregen:

Seid gegrüsst ihr Sänger von — — — und Katscher
Der Himmel bewahr' uns heut vor einem Plâtscher. —

denen ein grosser Theil die Weberei betreibt und Züchenleinwand (zïcheleimt), Plüsch (plêˡsch) und Barchent (parchnt, parcht) mit der Hand verfertigt. Die Weberzunft beging 1878 die Feier ihres 300jährigen Bestehens. In der Lade der Webergesellen-Brüderschaft befindet sich ein Lied, das in panegyrischer Weise Katscher, Zunft, Herbergsvater u. s. w. besingt. Es lautet:

Katscher, o du Friedenszelt, man hört ja auf der ganzen Welt
nichts als Ruhm und Ehre sagen, ja, nur von deinen Friedenstagen.
Alle Brüder, die wir hier, haben bei uns aufgeleget hier.
Drum nehmet Sitten wohl in Acht, weil hier nichts als Friede lacht.
Ordnung und Gerechtigkeit herrscht hier ja zu jeder Zeit,
weil sich Fremde hier bequemen bei uns Arbeit anzunehmen.
Früher hiess es, in England herrscht alleine der Verstand;
nun wollt' auch Gott durch seinen Segen ihn nach Katscher legen! —
So will ich von diesem Ort ein ruhmvolles Wort,
es durch meinen schwachen Mund euch zum Rufe machen kund.
Schütze Gott vor Streitgetöse das hochgeehrte Tischgesässe,
Beisitzmeister und Altgesellen segne Gott auf ihren Stellen,
auf dass stets unser Bruderlade sicher sei vor Leiden Schade. —
Nun, Herr Vater, ich will dir auch meinen Dank abstatten hier,
und, Frau Mutter, Ihn desgleichen will ich Ehr' und Dank erweisen,
auf dass sie haben ungesäumt stets Tisch und Stühle eingeräumt.
So will ich mit diesem Bier auf eur Gesundheit trinken hier;

ich will es gegen meinen Mund erheben:
Vivat Brüder! Ihr sollt leben
alt und jung, gross und klein, wie wir hier beisammen sein.
Vivat, Brüder, hoch! —

Wer sich bewirbt, der nicht verdirbt,
der erste lebt, der letzte stirbt. —

Der „kleine" Weber (a klîner wâwr) arbeitet nicht für eigene Rechnung, sondern für einen grössern, selbständigen Weber, wohl auch Fakter, Faktor genannt, der zumeist Sonnabend (sënn-ôwet) die "gelieferte" Ware entgegennimmt und diese entweder drhâ^{i}m (daheim) oder auf dem Jahrmarkt (jǫ́rmrt) verkauft, auf die er „zieht." Der Arbeiter bekommt nun eine neue Werft mêd-ăhâ^{i}m (mit nach hause). Darunter versteht man das zum Verarbeiten hergerichtete Garn, die Kette, die kêt, und den Schuss, den Einschlag, durch deren rechtwinklige Verschlingung in einander das Gewebe hergestellt wird. Oft muss aber der Handwerker sich die Werft selbst herrichten. Das geschieht durch das schêren (sw. v., ahd. scerjan, mhd. schern, teilen, ordnen), wodurch die meist buntfarbigen (buntfarben) Garnfäden nach beliebigen Mustern geordnet werden. (Ich erwähne das Gemécker, buntes Zeug, in Leobschütz Gemicker, und mickrig adj. bunt.) Das Garn (gôrn) wird mit Hilfe eines mit der Hand gedrehten Spinnrads auf Spulen gewickelt; die Trittbewegung, die den Antrieb des Spinnrads mitbewerkstelligt, erfolgt durch Ab- und Aufbewegung des Fusses auf dem Trittbrett, dem bâtlmû^{r}n (Bettelmann). Die Spulen, die den Faden (foadm, pl. fêdm) aufnehmen, sind Röhrchen oder Pfeiffen (feiflen) aus Holz oder Rohr. Die mit Garn umwundenen Spulen werden dann auf zâmlen, eiserne Stäbe oder Ruten, gesteckt. Mittels des schêrstëckls werden nun die Fäden von den Spulen, deren jede ihre eigene Fadenführung hat, gesammelt und parallel nebeneinander um eine grosse, aufrecht stehende Weife, den schêrrâm (Scherrahmen), gewickelt, zumeist 60 Ellen

(êle) lang, damit das daraus gefertigte Gewebe ein Schock (schôk) ergibt. Das von dem Scherrahmen abgewickelte Muster heisst Werft. Sie wird auf den Webstuhl, den wâwrstull, gespannt, aufgebäumt, uffgebâmt. Das fertige Gewebe wird abgebäumt (obbâme); vgl. noch ausbäumen, Arbeit aus dem Hause geben; er arbeitet ausgebäumtes, ist ein Ausbäumer, Arbeiter ausserhalb des Hauses. — Beim Aufbäumen wird die Kette durch den râ¹tkomp in der für den fertigen Stoff erforderlichen Breite ausgebreitet. Der Raitkamm, anderswo Teilkamm oder Öffner genannt, ist eine hölzerne Schiene (schënne) mit z. B. 150 Holznägeln (húlznâ¹l, sg. noal), zwischen denen die Fäden geordnet, geraitet werden. Das schw. verb. raiten, ra¹te, rechnen, zählen, begegnet oft auch bei den Schlesiern des 17. und 18. Jhdts., auch raitung f., Rechnung, Zählung z. B. bei Schweinichen.[1])

Die aufgebäumte Kette wird geschlichtet, geschlecht, d. h. mit der schlecht bestrichen. Die Schlichte besteht gewöhnlich aus einer Stärke von Kartoffeln (ârdâppel oder âpern = Erdbirne) oder Weizenmehl (wâznes), die mit zwei Bürsten, den schlechtbürsten, zur Durchtränkung der Fäden aufgetragen und zerrieben wird. schlechte bewahrt also das alte schlichten. Davon rührt auch die Schelte schlechtfrasser für Weber her (neben wâwrschnâtschker!). — Die aufgespannten Fäden werden vor Verwirrung bewahrt durch den Zeug, zaig, zwischen dessen Darmfäden (litzen oder helwe), die ihrerseits zwischen zwei parallelen Schienen ausgespannt sind, sie hindurchgehen. Sonst versteht man unter Zeug das Gewebe selbst, z. B. der Hosenzeug, Stoff zu Hosen; der Ausdruck Gezêe, in Langenbielau für Webstuhl überhaupt, sonst auch für den Stoff, ist in Katscher unbekannt. — Auch der Schuss, der Einschuss, wird oft feucht verwoben, weshalb die Schussspulen

[1]) Vgl. Dr. Drechsler, Wencel Scherffer und die Sprache der Schlesier. Breslau 1895.

mit Wasser angefeuchtet werden. Diese Schussspulen zu besorgen ist Sache der Wâwern (Weberin), wâwrin, oder älterer Personen, besonders der grûle oder grûszerle, wie die Grossmutter heisst, und oft heisst es da, wie bei Scherffer in der Ecloga von der Wirtin beim kunkeln: sie nickt und plinzt ein.[1]) Auf ein Schock kommt immer ein bestimmter Schuss; er wird nach Schnellern berechnet. Je nach der Schwere des Garns gehn 20, 30, 40 Schneller auf ein Pfund. Ein Schneller besteht gewöhnlich aus sieben „gebind", die durch einen Faden, die fitze, zusammengehalten; daher wird der Schneller gefitzt, aufgebunden; vgl. verfitzen verwirren.

Zum Spulemachen dient ein kleines (Spul-)Rad, der Geist. Zum Geist gehört der lêdij, eine kleine Rolle oder Walze zum Aufwickeln des Fadens; sie unterscheidet sich von der eigentlichen Spule dadurch, dass sie nur einen Wirtel hat.

Beim Arbeiten, wâwrn, sitzt der Weber auf dem brâtle, der Sitzbank, hinter dem Webstuhl, oder kurz Stuhl, stull, genannt. Er besteht aus dem Gestell, vier Saulen, in deren runden Löchern (eins heisst die flâsch) Querbalken oder -bäume ruhen, und dem Webstuhlgeschirr. Dazu gehört vor allem die load, die Lade, die auf einem Oberbalken (êvrbâlke) beweglich aufgehängt ist. Ein Teil der Lade, der eisenbeschlagene quârdeckl oder ôbadeckl, liegt in eisernen Vertiefungen, den frëschlen (Fröschlein). Auf der Lade wird das Schiffchen oder die schëtz, die Schütze, mittels der Kurre (de kurr) eines hölzernen Handgriffs, hin- und herbewegt. (Diese Handhabe heisst auch der prêgl (Prügel). Dabei helfen, auf beiden Seiten der Lade, in den Kastlen die Treiber. — Durch den unter dem Stuhl befindlichen Tritt, trêt, werden die durch Schnüre mit einander verbundenen Schäfte auf- und abgezogen. Beim Webern wird die Leinwand auseinandergehalten durch die Sperr-Rute, sperrutt, den Breithalter

[1]) Vgl. a. a. O. S. 161.

oder das Spannholz. Sie wird dann nach und nach auf den vorn liegenden Zeugbaum gewickelt, während die breit liegende Kette auf dem hintern Teil des Gestells über den Kettenbaum gespannt und oft durch ein Gewicht oder durch eine Drehe (die dreh) oder grâgl straff gezogen ist.

Gute Arbeit muss fest, gedrange, und sauber sein. Vgl. Gryphius in einem Hochzeit-Scherz an den brätrich,[1]) in Katscher für Bräutigam, der eine Weber (nom. propr.) heiratet:

Wird, die euch soll unterrichten (im weben!),
Können recht die Werffte schlichten,
Wird die Schütz euch läuffig seyn,
Tragt ihr sauber Fäden ein.
Wenn auch das Gezöh recht feste,
Ey so webet ihr auffs beste.
Wolt ihr ausgelernet kriegen,
Wäbt ein Kindlein in der Wiegen,
Eine Wöchnerin ins Bett.
Losgesagt geht ihr: Ich wett! —

Man muss sich hüten das Garn oder die Werft zu zernautzen, verwirren, noch mehr vor einem nâst, Nest, welches entsteht, wenn Fäden zerreissen und nicht gehörig geknüpft werden, sodass die Schütze nicht „läufig" sein kann, sondern sich einschlägt (eischlêt); auch vor dem foadmbrûch (pl. fêmdmbrêch), d. h. dem Bruch, dem Reissen eines Fadens, der nicht geknüpft (geknëppt) wird. Die Knüpfung geschieht durch den Weberknoten, eine eigne Art des Knüpfens. Vgl. Logau 1, 10, 33:

Ein Weber liegt allhier | sein Faden ist zerrissen |
Weiss keinen Weberknopf | denselben auszubüssen

(auszubessern, wieder anzuknüpfen). Knopf ist Substantivbildung zu knüpfen, knëppen, wozu Scherffer in der Ecloga das Präteritum knopff (: Kopff)[2]) bietet, und bezeichnet eben

[1]) Auch brautrich; vgl. Wencel Scherffer und die Sprache der Schlesier. S. 116 s. v. Gans.

[2]) Vgl. Wencel Scherffer u. s. w. S. 51.

den erwähnten Weberknoten, auf dessen geschickte und fest haltende Verschlingung die Weber pochen; eine Weiterbildung zu knëppe ist knêpeln (knüpfeln) in verknêpeln, so ungeschickt knüpfen, dass das aufknêpeln schwer fällt.

Kann der Weber Ueberschuss (êbrschuss) machen, d. h. etwas von dem zur Verarbeitung, zum Einschiessen gelieferten Schuss erübrigen, indem er die richtige Zahl nicht einschiesst, so heisst diese Ueberbleibe (wie bei dem Schneider der ersparte und zurückbehaltene Rest des Stoffes) pêterflâk, Peterfleck; anderseits pêtert der träge Weber ein, d. h. er setzt vom Verdienste zu: ar-hôt diese woch wêdr a-schôk eigepêtert, das Schock vom Webstuhl nicht ab = herunter gearbeitet und daher das Verdienst (wenigstens für diese Woche) eingebüsst. Vgl. Schmeller: einbessern. Beim webern fällt lüche d. h. Wollfasern u. dgl. ab; daher die Schelte: luchzeisker (zeisker ist die volkstümliche Bezeichnung für Zeisig; vgl. Zeislein bei Scherffer).

Bevor die Arbeit bei Licht, beim Lichten oder Lichtsel beginnt, feiern die Weber im Kretscham die Lichtschnur. Die Mädchen putzen den Tanzsaal mit Blumen, Reisig und Laubgewinden, die kreuzweise aus einer Ecke in die andere gespannt werden. Auf diesen Blumenschnüren brannten wohl früher die Lichte; daher Lichtschnur? Man erzählt im Zusammenhange hiermit, dass vor alters nur getanzt werden durfte, solange ein Gröschellicht oder Kreuzerlicht brennt. Vgl. Der Tanz in Kretschamen auf Dörfern soll Sommers länger nicht denn bis zum Eintrieb des Viehes, im Winter aber nur so lange, als ein Gröschlein-Licht, welches ihnen die Kretschmer schaffen sollen, brennet, gestattet werden. Oelsznische Kirchen-Constitution 1664.

Von den vielen Liedern, die der Weber hinterm Stuhle zum Geklapper der Schütze singt, seien zum Schlusse einige mitgeteilt:

I.

Hallô, hallô ôw Sêwersdorf (Seiffersdorf) zuo,
durt tânze-de pauern, hôt kâner-kâ schuh;
âner-dar hât-a âld weib, die-wôrsen-su krank,
es ês-m gesturwẹ — Gôd seisem gedankt! —

II.

Â wând, die andre wând — Pîʳtr kĕmt vôm sêler[1]) gerânt,
a-rĕnt-em dâs quârhaus, do kuckt-a schîne frâ raus:
Rûthûn, kâphûn Pîtr wîl-de frâ hûn! —

III.[2])

Es wôr-amôl-a klîner mûʳn, hê huchjê!
dâr wult-a grûsz weible hûn, hêde wîde wâm wâm wálalà! —
Dâs weib-amôl-an krâtschm geñ (gieng), he u. s. w.
dâr mûn-dar wult-a mëtte gîn, hêde — — — —
Dâs weib dô-ahâⁱme kôm:
Mei mûn, host-schont vîᵉl getôn? —
Ich hô-schont lëffl ond goawl âbgewâsche,
onds râdle (Spulrad) â-môl remgedrêt. —
Dâs weib nû-a rôrstôk (Rohrstock) némt,
ond haut-da klîne mûn, dâsz-r schêss. —
Dâr mûn dô zom nockwr (Nachbar) spréngt:
's hôt-mich mei weib geschlæʳn! —
Ond meine hôts-â getôn,
komm, wer-warn-zom scholze gîn. —
De-karlen dô zom scholze gîn:
Heit hôt-ons onsr weib geschlæʳn! —
Dâr scholze zû-dan karlen sprecht, hê huchjê:
Se-hätt-eichs selle (sollen) besser gân! hêde wîde wâm
wâm wálalà! —

IV.

Es gehen zweie wandern — spricht Pétrús;
von einer Stadt zur andern — spricht Páulús.

[1]) Vgl. Wencel Scherffer u. s. w. S. 244.
[2]) Vgl. Hoffmann u. Richter, Schles. Volkslieder Nr. 188.

Do komm-se zû-am Wirtshaus, spricht P.
Gê hull-a kannle Bier raus! —
Wâr wirt-s-denn aowr bezaole?
Ich hô-je nôch-en toalr. —
Dô wirts-ons oawr héñern (hungern, hüngern).
Dô stêt-a bâmvl (Baumvoll) birne. —
Wâr wirt-s'-ons oawr schëtteln?
Dô haun-wr nei-mët knëtteln. —
Dô warnse ons oawr krîge.
Dô warmwr-se recht belîge. —
Dô kĕmst-jĕ nĕch-an himml.
Dô reit-ich nei am schimmel. —
Dô kĕmst-jĕ ei-de helle.
Durt sein recht schî^{r}ne geselle —
Die warn-dich oawr krâtze, spricht Pétrús.
Dô hau-'ch-se ôw-de prâtze, spricht Páulús.

V.

Mû^{r}n, dŭ-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
dei Weib ês krank. —
Ês-se krank, dô sei-se krank, læt-se ôv-de ôwebank, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, dŭ-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
deim weib es schlecht. —
Êss-r schlecht, dô sei-s-r schlecht, ô doas ês-mr eben recht, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst-ahâ^{i}me gî^{r}n,
dei Weib es tû^{o}t. —
Êsse tû^{o}t, dô sei-se tû^{o}t, dô behittse der lîve gôd, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst ahâme-gîn,
der teschler ês-am haus. —
Ês-dr teschler eí-dam haus, gutt, do-gătt-m brâtr raus, —
ich gê nĕch-ahâm! — —
Mû^{r}n, du-solst-ahâme gîn,

de schulleit [1]) sein ver-dr tîr. —
Sein-de schulleit ver-dr-tîr, nâ, do zît-a rêgel (Riegel) vîr, —
ich gê-nech ahâm! — —
Mûrn, du-solst-ahâme gîn,
de jomfern (Jungfern) sein-am haus! —
Sein-de jomfern ei-dam haus, ei dô losst-mr kâne raus:
jezt gê ich ahâlm! — —

II. Das Frei- oder Lossprechen des Lehrlings.

Wie die eigenartige Handwerkssprache vor der vordringenden Schriftsprache immer mehr zurücktritt und allmählich in Vergessenheit gerät, so sind die verschiedenen Gebräuche, die zu Grossvaters Zeiten wohl noch lebendig um das Handwerksleben sich rankten, heute verkümmert, ja, weil ihnen gar keine Pflege mehr zu teil ward, in manchen Gegenden ganz abgestorben; nur hier und da, fernab von der Heerstrasse des Verkehrs, haben sich noch einige Pflänzlein erhalten. Und doch lebte in den Handwerksbräuchen alter Zeit ein gut Teil echt deutschen Wesens voll urwüchsiger, frischer Kraft und derben, gesunden Witzes. Der Handwerker, der rüstig und mit offenem Auge für Natur und Leben die Lande durchwandert, tritt keck und schlagfertig zu seinen Genossen in die Zunftstube, und wie er den Duft von Wald und grüner Heide mithereinbringt, so steht am Fenster das deutsche Märchen auf den Zehen und guckt mit den tiefen, sinnigen Äuglein durch die Scheiben. —

Es gibt heute keine echten Gesellen auf der Wanderschaft mehr, nur Fechtbrüder! rief mir unwirsch ein alter Meister zu. Wahrheit liegt darin; und mit den echten Wandergesellen sind die alten Bräuche ausgestorben.

[1]) Zum Aussingen beim Begräbnis.

Vorbei sind die Zeiten, da noch keine Wanderbücher gebräuchlich waren und der Handwerksgruss, das Wechselgespräch zwischen dem zugewanderten und dem Altgesellen, die Zugehörigkeit zur Zunft erwies.

So lautete der Gesellengruss der Schmiede in Jauer (nach mündlicher Mitteilung):

A. Mit Gunst! Grüss dich Gott, mein Schmied. — B. Mit Gunst! Dank dir Gott, mein Schmied. — M. G., mein Schmied! Wo streichst du hin, dass deine Schuhe so staubig, dein Haar so krausig, dein Bart von beiden Seiten ausstreicht wie ein zweischneidiges Schwert? Mein Schmied, du hast eine feine meisterliche Gestalt, bist weder zu jung noch zu alt; bist du schon Meister gewesen oder denkst du mit der Zeit Meister zu werden? — A. M. G., mein Schmied! Ich streiche deshalb über das Land wie der Krebs über den Sand, wie der Fisch über das Meer, dass ich erst ein guter Geselle werd'. Ich bin noch nicht Meister gewesen, ich denke aber mit der Zeit Meister zu werden, ist es nicht hier, so ist es anderswo; ist es vielleicht eine Meile von Rom, da wo die Hunde über die Stadtmauer springen, dass die Zähne knacken — dort ist es gut, Meister zu werden! — B. Aber m. G., mein Schmied, wie tust du dich nennen, wenn du hier oder anderswo auf der Gesellen-Herberge kommst, wenn der Gesellen-Kreis geschlossen, die Gesellen-Lade offen steht, Brief und Siegel, Geld und Gut genug drin und draussen liegt und eine feine Stille herrscht und man fragt dich, wie hier geschieht? — A. M. G., mein Schmied, ich tue mich nennen Fritz Radebaum. Das volle Blut, Essen und Trinken mir wohl tut, Essen und Trinken hat mich ernährt, dadurch hab' ich manchen Groschen verzehrt, meines Vaters Gut bis auf diesen alten Filzhut; der liegt jetzt in der Königlichen Residenzstadt Berlin unter Vater und Frau Mutter Dache. Wenn ich vorübergehe, muss ich jedesmal lachen, der Hut hatte keinen Wert, gleichwie ein fauler Apfel keinen Wert hat. Den nimmt man

und wirft ihn zum Fenster hinaus. Da kommt wohl ein grober voller Bauer mit seinen langen Herrenstiefeln und bricht den Hals darüber und sagt nicht einmal: Hopsa! wär' ich doch bald gefallen. — B. Aber m. G., mein Schmied, in welcher Stadt bist du Geselle geworden? — A. M. G., mein Schmied, in der freien Kauf- und Handelsstadt Danzig, da wo man nur Gerste zu Bier melzt und alles Silber zu Golde schmelzt. — A. M. G., mein Schmied, kannst du mir einige von den ehrlichen Gesellen nennen, die bei der Taufe dabei waren, damit ich sie kann erkennen? — B. M. G., mein Schmied, ich kann sie dir alle nennen, wenn du sie nur kannst erkennen; es sind dabei gewesen Christian Hufnagel, Karl Schneidekluppe, Wilhelm Klotzhammer und Max Treffseisen und andere ehrliche Gesellen, welche ich dir nicht alle nennen kann. — B. M. G., mein Schmied, war dir nicht bange, dass ihr(er) so viele waren? — A. M. G., nein, sondern es tut mir leid, dass du und deine Nebengesellen nicht auch dabei waren, dass die Stube unten so voll war wie oben, und wir hätten einander zum Fenster hinausgedrückt und zum Kachelofen wieder hereingezogen, und dein Kopf hätte alle Zeit der erste sein müssen. — u. s. w.

Auch die verschiedenen Formen beim Gesellenmachen, bei der Frei- und Lossprechung des Lehrlings, kommen seit den fünfziger Jahren immer mehr in Vergessenheit. Damals wurde noch in Jauer dem Brauerlehrling eine weisse Schürze von dem Zechboten umgebunden mit dem altehrwürdigen Spruche: Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Aber auch dieser kümmerliche Rest ausführlicher Ermahnungen und Belehrungen an den jungen Gesellen über sein Benehmen auf der Wanderschaft und dem Handwerk gegenüber ist heute dem einfachen Akte gewichen, bei dem der Obermeister den Lehrling mit kurzen Worten freispricht. Wurde früher der Lehrling Geselle, so wurden ihm ausser den erwähnten Belehrungen noch Reden in ganz bestimmtem Wortlaut

und gewisse Zeichen mitgeteilt, die ihn in den Stand setzten, „sofort auf die Wanderschaft zu gehen und überall die Erleichterungen und Vorzüge, die nur dem gemachten Gesellen zukamen, höheren Lohn und höheres Geschenk, anzusprechen.“ [1]) Wie das Neugeborene durch die Taufe einer Glaubensgemeinschaft zugeführt wird, so wurde auch die Freisprechung als eine Taufe betrachtet und so benannt. Dem entsprechend hiess der Geselle, der den Akt vollzog, der (Tauf)pfaffe, die Zeugen Taufpaten. Bald aber wählte man, um durch Profanirung eines kirchlichen Aktes nicht Anstoss zu erregen, je nach dem Handwerk andere Namen; so nannten die Böttcher den Täufling Ziegenschurz, das Taufen selbst schleifen, den Taufpfaffen Schleifpfaffen u. s. f. Von der Taufe der Hutmacher erzählt Frisius, Ceremoniel Derer Hutmacher / in welchem nicht allein dasjenige / was bey dem Aufdingen / Lossprechen und Meisterwerden / nach dessen Articuls-Briefen etc. observiret worden / sondern auch diejenigen lächerlichen und bisweilen bedenklichen Actus wie auch Examina bey dem Gesellen-machen etc. ausgeführt. Leipzig / zu finden in Groschuffs Buchladen. 1710 S. 466 ff. Die Meister übergeben den Lossgesprochenen denen Gesellen / welche ihn auf etzliche über einander gestellte Hut-Formen setzen / und bald wieder herunterstossen. Darauf bedecken sie des neuen Gesellen Kopff mit einem Siebe / dergleichen in dem Handwerke gebraucht wird / ziehen durch solches die Haare / und alsdann giesst einer / so sich als ein Mönch angekleidet / eine ziemliche Menge Wasser über den Kopff / und die 2. Gesellen / so als Beystände angesprochen / greiffen zu und halten den gebadeten und ziemlich eingefeuchteten neuen Gesellen. — Die 2. Beystände verehren dem neuen Gesellen einen Krantz / daran ein Band gebunden / welchen er nebst beyder Beystände Nahmen überall bey sich und in Gedanken haben muss; dergleichen

[1]) Vgl. Wilh. Stahl, das deutsche Handwerk. I. Bd. Gieszen 1874. S. 235.

muss der neue Geselle Meister und Gesellen mit Kräntzen beschänken / in Leipzig aber nur mit Bändern alleine.

Dann muss der neue Geselle mit denen andern an dem Tische die Würfel spielen / wenn er nun nach solchen greiffet / wird er mit den Ruthen auf die Hände geschlagen (zur Erinnerung daran, dass das Spielen den Handwerkern in ihrer Nahrung ein sehr nachteiliges Ding sei).

Wie der Täufling erhielt der Junggeselle auch einen Namen, der gewöhnlich dem Handwerksleben entlehnt ist. So heissen die Schmiede, wie der aus Jauer mitgeteilte Handwerksgruss zeigt, Hufnagel, Klotzhammer, Triffseisen, andere Radkamm, Hasper, oder auch allgemein Springinsfeld u. s. w.

Ein anschauliches Bild von den bei der Freisprechung üblichen Gebräuchen gibt der Tauf- oder Schleifakt der Böttcher, den Stahl a. a. O. S. 239 ff. aus dem „nicht häufig mehr zu erhaltenden“ Werke von M. Fridericus Frisius, Schol. Altenb. Conr., Ceremoniel der Handwerker und Künste. Leipzig 1708—1704 mitteilt. Davon gibt es aber einen älteren Bericht, dessen Wortlaut von dem bei Frisius an vielen Stellen nicht unerheblich abweicht. Das Schleiffen des Bötticher-Handwerckes. Gedruckt Im Jahre 1693. (Auf der Breslauer Stadtbibliothek[1]) mit der handschriftlichen Bemerkung auf dem Titelblatt: Dieses ist mit der Zunft grossem Widerwillen gedruckt worden, darumb sie auch dawider protestirt und alle Exemplaria zu nehmen geboten, quod est factum.) Daraus erfahren wir:

Sind die geladenen Meister und auch die Gesellen auf der Herberge versammelt, dann tritt der Schleifpfaffe, den der Böttcherjunge sich erkoren hat, mit dem Täufling oder dem Ziegenschurz an die Stubenthür und klopft drei-

[1]) Ebendaselbst befindet sich im Liber Definitionum IV p. 97a bis 98a ein Ratserkenntnis vom 20. April 1599, wonach auf eine Beschwerde der Kleinbinder zu Breslau verfügt wurde, dass, wenn zu Görlitz oder sonstwo ein Junge ausgelernt hätte, „er niemals ohne eines Kleinbinder-Gesellen Beisein mehr geschliffen werden solle.“

mal an.[1]) Ein Junggeselle kommt heraus und fragt, was sein Begehr. — „Es ist ein Schleifpfaffe haussen mit einem Ziegenschurze und lässet fragen, ob er kann eingelassen werden vor ein ganz ehrbar Handwerk, er hätte etliche Worte vorzubringen, ob es ihm möchte vergönnt sein.“ Nach erteilter Erlaubnis bringt er seine Worte mit Bescheidenheit an: „Guten Tag, Glück herein! Gott ehre ein ganz ehrbares Handwerk. Günstige liebe Meister und Gesellen! Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, desselbigen gleichen auch aller Gesellen. Ich komme daher ohn allen Gefähr, es tritt mir einer nach, ich weiss nicht wer, ein Ziegenschurz, ein grobes Klotz, ein Holzbock, ein Pflastertreter, ein Meister- und Gesellenverräter. Er tritt auf die Schwell und verachtet Meister und Gesell, er tritt wieder davon und spricht, er hat dasjenige nicht getan, er tritt mit mir herein und spricht, nach diesem seinem Schleifen will er auch ein ehrlicher Gesell mit sein. Wilt du auch ein ehrlicher Geselle mit sein? „Ja.“ Ei, wenn du so viel ausstehst, was ein ander vor dir hat ausgestanden, so kannst du auch ein ehrlicher Geselle mit sein. Was wäre wohl ein solcher wert, man steckte ihn in ein Esel oder Pferd und zöge ihn wieder heraus und machet einen ehrlichen Gesellen daraus, er will sich bekehren und bedenken Meister und Gesellen gleich zu werden.“ — Darauf beteuert der Schleifpfaffe, dass er ihm nichts mehr vorsagen werde, als was ihm selbst sein Schleifpfaffe vorgesagt hat, und stellt dreimal die Umfrage, ob etwan ein Meister oder Geselle auf ihn oder auf den gegenwärtigen Ziegenschurz etwas wüsste; der wolle jetzunder aufstehen und solches mit Bescheidenheit anmelden. „Weil aber keiner vorhanden, so wollen wir mit unserm Schleifen fortfahren, denn der Tag wartet unser nicht, Zeit und Stunde noch viel weniger.

[1]) Dieses dreimalige Anpochen wird heute noch von manchem Wandergesellen beobachtet.

Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, derselbigen gleichen auch aller Gesellen, dass dieser gegenwärtige Ziegenschurz Macht habe, den Schemmel von seiner Achsel zu nehmen und auf den Tisch zu setzen.

Ich sage mit Gunst — — —, dass dieser gegenwärtige Ziegenschurz auch Macht habe, zu dem Schemmel auf den Tisch zu steigen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch mag um den Tisch herumgehen und mag sehen, ob er auch mag feste verkeilt sein, dass wir nicht alle beide herunter fallen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch Macht habe zu dem Ziegenschurze auf den Tisch zu steigen.

Ich sage m. G. — — —, dass ich auch Macht habe diesem gegenwärtigen Ziegenschurze in seine Haare und Bart zu greifen, und er nicht Macht in die meine. Hätte er so wohl Macht in die meine als ich in die seine, so würde der Tisch viel zu schmal, die Stube viel zu klein, der Fenster viel zu wenig, der Tumult viel zu gross, wir würden uns einander bei den Köpfen kriegen, schlagen und raufen, dass die Leute alle möchten aus der Stuben laufen.

Ich sage m. G., Meister N. N., gebet ihr auf diesesmal euren Jungen ausgelernet vor Meister und Gesellen? Hat er sich auch verhalten, wie es einem Jungen geziemet und ansteht? Hat er auch viel Holz und Reifen verdorben? — Hast du ausgelernet? — „Ja.“ — Ei, du hast noch nicht ausgelernet, du hast vorerst deine Jahre ausgestanden.

Gedenkest du auch ein Meister zu werden? — „Ja.“ Ei, du musst vorerst ein Geselle werden, du bist noch kein Geselle nicht.

Ich sage m. G. — — —, stosst eure Köpfe zusammen und meinen nicht dazwischen, beratschlagt euch, was dieser gegenwärtige Ziegenschurz zum Angebühr soll geben. Was gedenkest du denn zu geben? Wenn du gleich wollest geben ein Fass Bier oder ein Fass Wein, es lieget zu Cöllen wohl an dem Rhein, du hast kein Ross noch Wagen,

selber kannst du es auch nicht hertragen. Ich achte dafür, gib uns ein gut Fass Bier, und ein fett Schwein, und ein scharf Messer darein, ich will auch heute und morgen ein guter Geselle mit sein. Ich verhoffe, es schleusst sich keiner unter uns aus.

Gedenkest du auch zu wandern? — „Ja.“ — Wo wilt du hinaus? Zum Tore hinaus, so machst du kein Loch durch die Mauer und fällt dir kein Ziegel auf den Kopf. Wenn du zum Tore hinauskommst, so werden drei Wege sein, der eine wird gehen zur Rechten, der andere wird gehen zur Linken, der dritte gleich der Nase nach, so wirst du nicht irre gehen.

Wenn du nun wirst hinauskommen auf das Feld, so werden die Krahen auf den Misthaufen sitzen und werden schreien: Er ziehet weg, er ziehet weg, der Mutter ihr liebster Sohn. Wie wilt du es machen? Wilt du wieder umkehren? — „Ja.“ — Ei, du sollst es nicht tun! Gehe du dein Gehen vor dich, denn die Vögel schreien vor sich.

Weisst du auch, wenn es gut wandern ist? Zwischen Weihnachten und Adventszeit, wenn die Bäume fein Schatten geben, so kannst du dich eine Weile unter einen Baum legen.

Wie willst du nun heissen auf deiner Wanderschaft? Nun so lies dir einen steifen Edelmanns-Namen aus! Erstlich: Hans sauf aus. Zum 2. Hans spring ins Feld. Zum 3. Hans friss umsonst. Zum 4. Hans selten fröhlich. Zum 5. Matz mache Leim warm. Zum 6. Valtin Stemmeshorn. Das sind alles tapfere Namen. Willst du das tun? — „Ja.“ — Ei, du sollst es nicht tun, sondern du sollst den Namen behalten, den du von deinem Vater her hast bekommen.

„Da schleife ich ihn zum ersten Male.“ (Der Schemel wird weggezogen, so dass der Junge auf den Tisch fällt, der Pfaffe aber zerrt ihn bei den Haaren wieder in die Höhe; dabei wird er mit Bier getauft.) „Nun so stehe auf und kehre dich dreimal herum und grüsse das Handwerk vor Meister und Gesellen dreimal und sprich:

Guten Tag, Glück herein, Gott ehre ein ganz ehrbar Handwerk. Günstige liebe Meister und Gesellen, jetzt schleifet Martin Purckert N. N. zum ersten Male (dreimal wiederholt).

Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, seid meiner eingedenk.

Wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen für eine Mühle, dieselbe wird drei Gänge haben. Der eine wird sagen: Kehre wieder. Der andere wird sagen: Gehe betteln. Der dritte wird sagen: Gehe fort. Welchem willst du folgen? Ich will dir einen guten Rat geben: Bis (sei) du an, und gehe du deinen Gang, denn die Mühle hat ihren Klang. Wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen an ein gross Wasser, und über das Wasser wird ein langer schmaler Steg liegen, und du sollst und musst hinüber, und auf demselbigen Stege wird dir begegnen eine Jungfrau und ein alter Mann und ein Ziegenbock, und du darfst keines in das Wasser stossen, denn du hast ihnen das Leben nicht gegeben, du darfst ihnen das Leben auch nicht nehmen. Wie willst du es machen, dass du hinüberkommst? So bis du an und setze dich auf den Ziegenbock, und den alten Vater hucke du hinten auf, so kommt ihr alle drei hübsch hinüber. Und wenn ihr nun hinüberkommt, so kannst du den Vater um die Tochter ansprechen. Was willst du mit ihr machen? Nimm sie zum Weibe. Den Ziegenbock kannst du schlachten auf deine Hochzeit. Das Fell gibt dir ein gut Schurzfell, der Kopf gibt dir einen guten Schlegel, die Hörner geben dir gute Stiele in ein Paar Richtschlegel, die Augen eine gute Nasenbrille, die Nase eine gute Messerscheide, die Zunge einen guten Wetzestein, die Füsse gute Kloben, das Eingeweide ein gut Messband oder einen Schabestrick, der Schwanz gibt dir einen guten Federbusch oder einen guten Fliegenwedel; im Winter, wenn du pichest, kannst du dir die Fliegen damit wehren. Das Loch unter dem Schwanze gibt dir

ein gut Mundstück auf eine Trompete; wenn du vor eine Stadt kommst, so kannst du hineinblasen, so werden die Leute denken, es kommt ein tapferer Held gezogen, — oder einen guten Fingerring; wenn du zur Jungfrau auf die Freude (Freite) gehest, so kannst du ihn aufstecken; oder wenn du mit ihr Verlöbnis hast, so kannst du ihr ihn gar zum Mahlschatz geben. So kannst du den Ziegenbock wohl nutzen.

Wenn du wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen für einen grossen Wald, da werden die Vögel singen jung und alt, da werden die Bäume gehen wickel die wackel, dass dir das Herze im Leibe kracht. Du sollst und musst hindurch und wirst dich befürchten, wie bald ist es geschehen, dass ein Baum umfällt und erschlägt dich, so wüsste die Mutter nicht, wo du hinkommest. Wie willst du es machen? Willst du wieder umkehren? — „Ja.“ — Ei, du sollst es nicht tun, sondern fasse dir einen frischen Mut und gedenke: sieh, es ist wohl manch Mutter-Kind hindurch gelaufen, es hat ihn kein Baum erschlagen. Ich verhoffe, es wird dich auch keiner erschlagen. Wer weiss, wo etwan ein Meister möchte herkommen und möchte dich um Arbeit ansprechen.

Und wenn du nun wirst aus dem Walde kommen, so wirst du kommen auf eine schöne grüne Wiese, und auf derselben Wiese wird ein schöner Birnbaum stehen, und du wolltest auch gern Birnen essen, wie willst du es machen, dass du sie herunter kriegst? Ich will dir einen guten Rat geben: So bis du an und nimm den Baum fein bei dem Stamme und schüttle tapfer, so fallen sie herunter; und wenn sie noch nicht reif sind, so lege dich unter den Baum und warte, bis sie reif werden. Es werden dir schon welche in das Maul fallen.

Und wenn du nun wirst noch weiter wandern, so wirst du kommen vor eine Stadt. So wird es noch zeitlich am Tage sein, so bis du an und lege dich eine Weile unter einen Baum; denn wenn du sobald auf die Herberge kommst, möchte der Herr Vater sagen oder sprechen: Gesellschaft,

es ist noch zeitlich am Tage, du kannst noch wohl weiter wandern; so bis du an, und putze deine Schuhe fein sauber abe, und lege dir einen weissen Kragen um, und hänge deinen Degen an die Seiten, und gehe in die Stadt hinein.

Und wenn du zum Tore hinein kommst, so wirst du kommen in eine Gasse, und in derselbigen Gasse werden drei Meister wohnen. Der eine Meister wird haben viel Holz, der andre Meister wird haben drei schöne Töchter, und der dritte ist gar ein armer Meister. Bei welchem willst du nun arbeiten? Sage, bei welchem willst du unter den dreien arbeiten? Arbeitest du bei dem Reichen, so wirst du ein gewaltiger Reisser werden; arbeitest du bei dem, der so schöne Töchter hat, so wirst du ein Jungfer-Knechtigen; arbeitest du aber bei dem armen Meister, so wirst du ein gewaltiger Reichmacher werden, damit er auch reich wird.

Spricht dir aber keiner zu um Arbeit, so gehe in die Werkstatt hinein und grüsse das Handwerk vor Meister und Gesellen und sprich:

Guten Tag, Glück herein, Gott ehre das Handwerk, Meister und Gesellen. Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, dass ich fragen mag: Wo haben aller Gesellen ihre Herberge? An manchen Orten heisst man es Binder, und an manchen Orten Bötticher, so werden sie dich bald darnach weisen. (Da schleife ich ihn zum andern Male.) —

Ich sage mit Gunst, Meister und Gesellen, fasset euch einen frischen Mut, es gilt Kegel und Hut, Mantel und Röcke, Ziegen und Böcke, Messer und Schwert. Ich verhoffe, dieser gegenwärtige Ziegenschurz wird bald ein ehrlicher Geselle werden. Ei, jetzund siehst du bald wie ein Geselle. Nun so nimm das Schnupftuch und treuge[1]) ihn fein sauber abe und sprich: Hierunter gehet es fein schlecht, aber hinauf gehet es ganz hulkricht.“ —

[1]) Vgl. treige, treuge adj. adv. trocken.

Es folgen nun weiter Belehrungen über das Benehmen beim Eintritt in eine Werkstatt, gegenüber dem Meister, dem Herrn Vater, der Meisterin, der Frau Mutter, gegenüber den Meisterstöchtern, den Schwestern, und den Gesellen, den Brüdern, sowie über den Aufenthalt auf der Herberge. Hierauf schleift er ihn zum dritten Male. Verhaltungsmassregeln über das Arbeiten selbst, über die Auflage und anderes leiten zum Schluss über: „Nun so gebet mir ein Glas Bier herauf!“ spricht sodann der Schleifpfaffe und gibt dem Getauften einen guten Haarrauf mit den Worten: „Diese Haar-Rauf, die ich gebe dir, die leide von keinem andern als von mir,[1]) und trinke dir zu ein gut Glas Bier auf eine glückliche Wanderschaft und eine fröhliche Wiederkunft!“

Sind nun beide vom Tische heruntergestiegen, so tut der Schleifgeselle wiederum dreimal die Umfrage, ob etwan ein Meister oder Geselle vorhanden sei, der etwan was wüsste, dass er in diesem seinem Schleifen etwan was möchte gefehlet haben, der wolle jetzund aufstehen, solches anmelden und hernach still schweigen.

Nachdem nun beide einen „Abtritt genommen“, treten sie nach dreimaligem Anpochen wieder ins Zimmer, und die Feier schliesst mit den Worten: „Guten Tag, Glück herein, Gott ehre ein ganz ehrbar Handwerk. Zuvor habe ich hereingebracht einen Ziegenschurz. Ich verhoffe, ich werde einen ehrlichen Gesellen hereinbringen. Ist etwan einer da, der besser geschliffen ist als dieser, so wollen wir sie miteinander unter die Bank stecken, und wollen wir sie wieder hervorziehen, so werden sie alle beide gut geschliffen.

Ich sage mit Gunst, günstige liebe Meister, derselben

[1]) Bei den Seifensiedern kriegt der Lehrling eine Ohrfeige: Mit Gunst und Erlaubnis erleidest du dies von mir und keinem andern, und wäre er noch so alt und hätte er einen Bart bis auf die Schuh, so trinkst du ihm zu mit du und du! (Nach mündlicher Mitteilung aus Jauer.)

gleichen auch aller Gesellen, Sie wollen diesem jungen Gesellen Glücke wünschen zu seinem Gesellenstande zu Wasser und zu Lande, und wo ihn der liebe Gott möchte hinsenden.

Desgleichen will ich auch tun:
Ich wünsche dir Glück und Segen
Zu deinem Gesellenstande,
Zu Wasser und zu Lande,
Zu Wege und Stege![1])

Und wofern dass dich der liebe Gott möchte hinsenden, wo das Handwerk nicht ehrlich ist, so hilf es ehrlich machen."

Wenn man die bei den Böttchern geübten Bräuche und Fragen mit den sonst überlieferten, oft nicht unbedenklichen „Actus und Examina" zusammenhält, die der in die Gesellenschaft Aufzunehmende durchmachen musste, so liegt eine Vergleichung mit den Einweihungsfeierlichkeiten nahe, unter deren Beobachtung im Mittelalter der Fuchs (beanus) zum Burschen (Studenten) ernannt wurde. Vieles aus der Depositio (cornuti), der Lossprechung, Entfernung aller Fuchsfehler und -sünden, wonach unter anderm dem beanus die Hörner abgehobelt oder abgesägt, die Zähne ausgebrochen, die Ohren mit dem Messer gestutzt werden sollen[2]), erinnert an ähnliches aus dem Handwerksleben bei dem Gesellenmachen, z. B. im Schleifactus der Böttcher bei Frisius: „Nun ihr Gesellen alle, gehet hinaus, holet die Schrauben herein, damit ich ihn zu einem Ohre einschlage, zum andern wieder raus."

[1]) Vgl. bei den Seifensiedern: Gott gebe dir Glück, Heil und Segen, zu Wege und zu Stege, über Berg und Tal, zu Wasser und zu Lande, und dass du bald in eine gute Werkstatt kömmen mögest, wo du Gold und Goldeswert profitiren wirst.

[2]) Vgl. das bei Konrad Kacheloven in Leipzig um 1496 erschienene und von Fr. Zarncke wieder abgedruckte Manuale scholarium qui studentium universitates aggredi ac postea proficere in eisdem intendunt; deutscher Auszug auch bei A. Schultz, Deutsches Leben im XIV. und XV. Jhd. (1892) I. S. 203 ff.

Neben dem Gedanken sinnbildlicher Umformung und Zustutzung zu einem brauchbaren und gewandteren Menschen [1]) liegt hier wie dort und sonst (so bei der Aufnahme in den Ritterstand) die, freilich durch wunderliches Beiwerk oft versteckte, Absicht vor, das wichtige Ereignis des Eintritts in die Gesellenschaft, die Vorstufe der erstrebten Meisterschaft, dem Gedächtnis der Jugend recht nachhaltig einzuprägen. Darum wurden die Hauptstellen der Rede von „fühlbaren" Handlungen, einer Haarhusche oder -raufe, einem derben Schlage, Rutenschlägen auf die Finger oder Schultern oder einer Ohrfeige begleitet, wie der Vater des Benvenuto Cellini seinem jungen Sohne die Erscheinung eines in das Feuer gehenden Salamanders durch eine derbe Ohrfeige für das ganze Leben in Erinnerung zu halten suchte. (Vgl. Stahl a. a. O. S. 235 f.)

[1]) Wem diese fehlt, der ist eben „ungehobelt" und „ungeschliffen".

III.

Die tugendhafte und kluge Wittwe.

Von

Siegmund Fraenkel,

Breslau.

Das deutsche Abenteuer von den „drei Mönchen von Kolmar“ ist schon von F. H. v. d. Hagen[1]) mit zahlreichen verwandten Erzählungen anderer Litteraturen zusammengestellt worden. Einige Ergänzungen zu seinen Ausführungen hat neuerdings P. Bédier hinzugefügt.[2]) Das Grundmotiv der Erzählung ist nach v. d. Hagen „die Verherrlichung einer treuen schönen Frau, deren Gunst zu erlangen drei, vier Beamte bis zu den höchsten, ja Mönche und Prälaten, Ehre, Pflicht und Gelübde vergessen“; als älteste Form nennt er eine Erzählung in Somadevas Kathâ Sarit Sâgara.[3])

Eine bei Weitem ältere Darstellung desselben Motivs hat aber der arabische Schriftsteller al Ǵâḥiẓ[4]) in seinem Werke: „Buch der Schönheiten und der Gegensätze“[5]) aufbewahrt.

Er berichtet: Ḥaggâǵ, Sohn des Jusuf,[6]) konnte eines Nachts keinen Schlaf finden. Da liess er den Ibn Ḳirrijja[7])

---

[1]) Gesammtabenteuer III. XXXV. ff.

[2]) Les fabliaux p. 411 ff.

[3]) übers. v. Brockhaus (1839) p. 11; Bibl. Ind. 129. p. 17.

[4]) lebt bis zum Jahre 869 (255 der Hegra).

[5]) Kitâb al Maḥâsin waladḍâd. Cod. Leid. 1012 f. 57 seqq. Für die Copie des arabischen Originals sage ich dem Adjutor interpretis legati Warneriani, Herrn Dr. van Vloten zu Leiden, auch hier den besten Dank.

[6]) Berühmter Statthalter des Khalifen Abdalmalik ibn Marwân.

[7]) Berühmter Redner.

holen und sagte ihm: „Ich kann nicht schlafen; so erzähle mir eine Geschichte, um mir die lange Nacht zu verkürzen[1]) und zwar soll sie von Weiberlisten handeln.“ Darauf begann jener: „Allah schütze den Emir. Man erzählt das Folgende:

In Basra lebte einst ʿAmr, Sohn des ʿÂmir, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Freigebigkeit in Ehe mit Ġamîla. Der übergab einmal einem seiner Freunde, einem gottesfürchtigen Manne, tausend Denare mit den Worten: „Wenn mir etwas zustösst und Du dann die Meinigen in Noth findest, so übergieb ihnen diese Summe.“ Darauf lebte er noch einige Zeit; dann wurde er abgerufen und gehorchte dem Rufe. Nach seinem Tode nun gerieth Ġamîla in so bedrängte Lage, dass sie eines Tages ihre Sklavin aussenden musste, um ihren Ring zu verkaufen. Während sie ihn den Leuten anbot, begegnete ihr zufällig der fromme Freund des ʿAmr und sprach zu ihr: „Bist Du nicht Ġamîlas Sklavin?“[2]). Sie bejahte es und als er nach ihrem Begehren fragte, berichtete sie ihm von ihrer traurigen Lage, die ihre Herrin zwinge, selbst den Ring zu verkaufen. Da flossen seine Augen von Thränen über und er sprach zu ihr: „Melde Deiner Herrin, dass ihr Gatte mir tausend Denare zur Aufbewahrung übergeben hat.“ Die Sklavin kam jubelnd mit der frohen Botschaft heim und sprach: „Durch die Sorge meines edlen Herrn kommt uns jetzt rasche Hilfe“.[3]) Als ihre Herrin das hörte, fragte sie, was sich ereignet habe; die Sklavin berichtete ihr und da fiel sie auf die Kniee und pries ihren Schöpfer. Darauf sandte sie nach dem frommen Manne. Der kam mit dem Gelde, wollte es aber Niemandem anderen als Ġamîla übergeben. Sie kam nun heraus und als er sie anblickte, da nahm ihre Schönheit sogleich sein Herz ge-

---

[1]) Vgl. Esther Cap. 6, 1.
[2]) Im Original nur: „N. N.?“
[3]) Im Original gereimt.

fangen; die Klugheit verliess ihn, alle Scheu wich von ihm und er sprach:[1])

„Du raubtest Körper mir und Geist und machst zum blossen Schatten mich durch Deinen Blick. Giebst Du des Siechen Herz zurück, wird doppelt Dir, was Du erhoffst."

Da senkte Ġamîla lange ihren Blick, dann aber sprach sie: „Wehe Dir, bist Du nicht der, dessen Frömmigkeit gerühmt und dessen Gottesfurcht gepriesen wird?" Er erwiderte: „Gewiss, aber das Feuer Deines Antlitzes hat mich versengt; so schenke mir wenigstens ein Trostwort, an dem ich mich in meiner Gebeugtheit aufrichte. Ich flehe Dich um Hilfe an". Ġamîla aber sprach: „Hebe Dich hinweg von mir, du scheinheiliger Schurke". Da ging er von ihr mit bekümmertem Herzen; Ġamîla aber überlegte, wie sie zu ihrem Rechte komme.

Zuerst wollte sie nun zum Könige gehen, um ihre Klage anzubringen; aber da wurde sie nicht vorgelassen. Da wandte sie sich an den Kammerherrn und klagte ihm ihr Leid. Der fand nun aber Gefallen an ihr und erwiderte ihr: „Ich will nicht, dass der Glanz Deines Antlitzes verdunkelt werde; nicht ziemt ein solcher Streit für Dich. Empfange lieber die doppelte Summe von mir für Liebe im Vertrauen." Da sprach Ġamîla: „Schmach ist für eine edle Frau, in schlimmen Verdacht zu gerathen" und wandte sich ab. Nun ging sie zu dem Obersten der Leibwache und brachte ihre Klage an; aber auch er wurde von ihrer Schönheit bestrickt und erwiderte ihr: „Deine Klage gegen jenen frommen Mann kann nur auf Grund zweier gültiger Zeugen zu Deinen Gunsten entschieden werden; ich will Dir aber die streitige Summe geben, wenn du mir insgeheim eine Zusammenkunft gewährst". Ġamîla verliess ihn und ging zum Ḳâḍî. Während sie ihre Klage vorbrachte, nahm sie aber sein Herz ein, so dass er beinahe von Sinnen kam, indem er sie bewunderte

[1]) Verse.

und er sprach: „O Trost meiner Augen, dir kann Niemand widerstehen; gewähre mir eine Zusammenkunft, und alle Schätze der Welt sollen Dein sein“. Da lief sie davon.

Nun aber dachte sie auf eine List, um ihr Vermögen zu erhalten. Zuerst schickte sie zu einem Tischler und gab ihm auf, einen Schrank mit drei Abtheilungen zu machen, jede mit einer besonderen Thür. Als er fertig war, schickte sie die Sklavin zu dem Kammerherrn, er solle in der Dämmerung zu ihr kommen, sodann zu dem Obersten der Leibwache, er möge am frühen Morgen bei ihr erscheinen, darauf zum Ḳâḍî, dass sie ihn mehrere Stunden nach Sonnenaufgang erwarte, und endlich zu dem frommen Manne, er solle Mittag kommen. Der Kammerherr kam an; sie ging ihm entgegen, aber kaum hatte sie begonnen, mit ihm zu sprechen, als die Sklavin kam und meldete: „Der Oberste der Leibwache ist draussen“. Da sagte Ġamîla zu dem Kämmerer: „Kein anderer Versteck ist hier im Hause als dieser Schrank; also tritt da hinein!“ Als er hineingegangen war, verschloss sie die Thür. Nun kam also der Oberst der Leibwache. Ġamîla ging ihm freundlich entgegen und plauderte mit ihm eine Zeit lang. Aber da kam die Sklavin wieder und meldete: „Der Ḳâḍî steht vor der Thüre“. Da rief der Oberste erschrocken aus: „Wo soll ich mich verbergen?“ Ġamîla aber zeigte ihm den Schrank, er versteckte sich in einer Abtheilung und sie schloss die Thür ab. — Als nun der Ḳâḍî eingetreten war, sprach sie: „Willkommen“ und begrüsste ihn mit freundlichem Lächeln. Sie sprach eine Zeitlang mit ihm, da erschien wieder die Sklavin und meldete: „Der fromme Mann steht draussen“. Da sagte der Ḳâḍî: „Könntest Du den nicht abweisen?“ Sie aber erwiderte: „Es ist unmöglich“. Da fragte er: „Und was fange ich nun an?“ Da zeigte sie ihm den Schrank und sagte: „Ich werde Dich in diesem Schranke verstecken. Dann höre auf das, was er sagen wird und Du kannst dann Rechtens über meine Klage entscheiden“. Er willigte

ein und ging in den Schrank. Nun kam der fromme Mann. Ġamîla begrüsste ihn mit den Worten: „Willkommen o seltener Besuch; was führt Dich zu mir?“ Er erwiderte: „Die Sehnsucht nach Deinem Antlitze und das Verlangen, Dich zu sprechen“. Da sagte sie: „Wie ist es aber mit den tausend Denaren? Willst Du jetzt schwören, dass Du sie mir zurückgeben wirst, dann will ich mich Dir ergeben“. Da rief der fromme Mann: „Ich schwöre bei Allah, Ġamîla hat von mir tausend Denare zu fordern, die ihr Gatte mir übergeben hat“. Als Ġamîla dies hörte, rief sie ihre Dienerin und eilte zum Könige. Da brachte sie ihre Klage an. Der König sandte nach dem Minister, nach dem Obersten der Leibwache, nach dem Ḳâḍî, aber keiner von ihnen war zu finden. Da sass der König selbst zu Gerichte und als er sie nach ihren Beweismitteln fragte, erwiderte sie: „Bei mir steht ein Schrank, der wird für mich Zeugniss ablegen“. Der König lachte und sagte: „Bei Deiner Schönheit ist auch das wohl möglich“. Darauf liess er einen Wagen kommen, befahl den Schrank auf ihn zu laden und in den Palast zu bringen. Als er angekommen war, stand sie auf, schlug mit der Hand auf ihn und sprach: „Bezeuge jetzt, Schrank, in Wahrheit, was Du gehört hast; wenn Du es aber nicht thust, so schwöre ich bei Allah, Dich dem Feuer zu übergeben.“ Sogleich kamen drei Stimmen aus dem Schranke und bezeugten, dass der fromme Mann eingestanden habe, Ġamîla tausend Denare zu schulden. Der König staunte, aber Ġamîla sprach: „Im ganzen Lande fand ich Niemanden, der die Wahrheit mehr liebte als diese drei Männer, und so habe ich sie mir zu Zeugen genommen gegen meinen Schuldner“. Dann öffnete sie den Schrank, liess die drei heraus, und als der König weiter fragte, erzählte sie die ganze Geschichte und erhielt so ihr Geld von dem frommen Manne.“

Als Ibn Ḳirrijja geendet hatte, sprach Ḥaġġâġ: „Allah belohne sie; die hat es fein angestellt, ihr Recht zu erhalten.“

Der hier mitgetheilten Erzählung nächst verwandt ist eine kürzlich von Lidzbarski herausgegebene und übersetzte Fellîḥî Geschichte.[1])

Eine Frau übergiebt dreihundert Goldstücke, die ihr auf einer Pilgerfahrt begriffener Mann ihr zurückgelassen hat, auf Treu und Glauben einem Juden, damit er mit dem Gelde Geschäfte mache und sie am Gewinne betheilige. Als sie es später braucht und zurückfordert, leugnet der Jude, etwas empfangen zu haben. Sie geht zum Ḳâḍî; der aber erklärt sich ausser Stande, etwas für sie zu thun, da sie weder Zeugen hat noch etwas Schriftliches vorweisen kann. Dann aber verspricht er ihr, den Juden zu züchtigen und ihm das Geld abzunehmen, wenn sie ihm ihre Gunst schenke. — Von ihm geht sie nun zum Mufti, erhält aber hier denselben Bescheid; auch bei dem dritten Würdenträger, dem Nakîb, muss sie dasselbe erfahren. Darauf sucht sie nochmals den Juden auf und er stellt das gleiche Verlangen an sie. Sie bestimmt ihm eine Stunde; dann lässt sie einen Kasten mit drei Abtheilungen und drei Thüren machen, sucht darauf nochmals die drei Würdenträger auf und als sie ihr ihre Hülfe widerum nur unter derselben Bedingung versprechen, bestellt sie diese Schurken ebenfalls zu sich.

Das Weitere verläuft fast ganz wie in der arabischen Erzählung.

Der Letzte ist der Jude. Dieser muss vor dem Kasten laut schwören, ihr dreihundert Goldstücke zu schulden. Kaum hat er ausgesprochen so läuft sie zum Pascha, um ihre Klage anzubringen. Als er sie nach ihren Zeugen fragt, erwiedert sie: „Meine Zeugen sind — *ein Kasten.*“ Er wird geholt, die drei Würdenträger geköpft, ebenso der Jude; dessen Vermögen erhält die kluge und tugendhafte Frau.

Die — directe oder indirecte — Abkunft dieser mo-

[1]) Die neuaramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II. (Berlin 1895) S. 188 ff.

dernen Erzählung aus der arabischen ist fast sicher. Der neuere Erzähler hat Einiges im Détail geändert — für ihn ist, da er unter türkischer Herrschaft lebt, der Pascha die höchste erreichbare Autorität; auch die Manier, wie der Ḳâḍi der Frau auch ohne gültigen Rechtstitel zu ihrem Rechte verhelfen will, entspricht türkischen Gepflogenheiten — aber charakteristische Kennzeichen der genauesten Verwandschaft sind der Kasten mit den drei Thüren, der Schwur vor dem Kasten und der Kasten als Zeuge. — Die litterarischen Verhältnisse sprechen ebenfalls für Abkunft aus dem Arabischen.

Verwandschaft mit unserer Geschichte zeigt ferner eine Erzählung in 1001 Nacht, in der die Bearbeitung eine unmoralische Wendung genommen hat. Sie handelt von einer Frau, die ihrem abwesenden Gatten die Treue bricht und darauf „den Richter, den Polizeimeister, den Minister und zuletzt den König durch Buhlerkünste an sich lockt, dann einen jeden von ihnen, wenn der folgende zum Stelldichein bei ihr ankommt, in eine der vier übereinander befindlichen Abtheilungen eines besonders dazu gezimmerten Holzkastens und endlich den Meister Zimmermann selbst in die fünfte oberste einsperrt, darauf ihren Liebhaber — angeblich ihren Bruder — durch ein dem Polizeimeister vorher abgeschwatztes Handbillet aus dem Gefängniss befreit und mit ihm entflieht, während die fünf Herrn leiblich und geistig hart bedrängt in ihren Kerkern zurückbleiben, sich endlich wechselseitig erkennen und verständigen, aber erst am dritten Tage durch die Nachbarn erlöst werden".[1])

Hier könnte vielleicht auch die Grundidee aus Ǵâḥiẓ stammen, zumal sich auch sonst Berührungen zwischen ihm und 1001 Nacht finden.[2]) Nur hat eben unser Erzähler

[1]) So die Inhaltsangabe von Fleischer in Habichts Ausgabe der 1001 Nacht Bd. XII. p. 7. Es ist die Erzählung des sechsten Vezirs in der Calcuttaer Ausgabe Bd. III. 173.

[2]) Die kleine Erzählung von Ibrâhîm ibn al Mahdî 1001 N. (Calc.) Bd. III. 455 hat auch schon Ǵâḥiẓ.

seinem Übermuthe in einer Art die Zügel schiessen lassen, die einen alten fabliau-Dichter hätte neidisch machen können. Denn dass der Meister Zimmermann zum Lohne für seine Arbeit in den von ihm gefertigten Kasten spazieren muss, sieht ganz darnach aus, als hätte hier Jemand die ältere Geschichte, die nur von drei Häftlingen weiss, übertrumpfen wollen. Zuletzt mag noch eine Contamination mit anderen Erzählungen von bestraften Ehebrechern, dergleichen v. d. Hagen ausführlicher behandelt, eingetreten sein.

Dagegen liegt eine andere von Bédier u. v. d. Hagen [1]) bereits angezogene Geschichte in 1001 Nacht, in der der Mann seiner Frau den Rath giebt, ihre Bewunderer zu sich zu bestellen, ihnen Geschenke abzunehmen, und sich dann selbst an ihnen rächt, doch wie Bédier richtig erkannt, schon zu weit ab. Hier fehlt auch der Kasten mit den drei Abtheilungen.[2]) —

Mehr Verwandschaft mit Ǵâḥiẓ zeigt nun aber wieder die indische Geschichte.

Die schöne Upakośá, deren Gatte abwesend ist, wird auf dem Heimwege vom Bade von drei hohen Beamten nacheinander angesprochen und bewilligt jedem von ihnen eine Zusammenkunft. Darauf will sie von einem Kaufmann, bei dem ihr Gatte Geld deponiert hat, eine Summe erheben, um sie den Brahmanen zu verehren[3]) und verspricht auch diesem ihre Gunst, als er nur um diesen Preis sich zur Wiedererstattung bereit erklärt. Jeder der drei Besucher wird unter dem Vorwande eines Bades in ein dunkles Zimmer geführt, dort mit russigen Lappen gerieben und da immer während dieser Zeit ein neuer Beamter erscheint in einer Kiste verborgen. Als zuletzt der

[1]) a. a. O.

[2]) Das Gleiche gilt auch von der tunisischen Geschichte „von der guten Frau“ (Stumme, Tunisische Märchen S. 81 ff.)

[3]) „In der Absicht sich die Götter günstig zu stimmen“ Amalfi Zeitschr. des Ver. für Volkskunde V. S. 74 l. 26.

Kaufmann kommt, muss er ihr zunächst, so dass die Insassen der Kiste es hören, versprechen, dass er ihr das Geld zurückgeben werde; er wird dann ebenfalls in das dunkle Zimmer geführt, bis zum Morgen hingehalten und sodann aus dem Hause getrieben. Upakosa aber geht zum Könige, um über den Kaufmann Klage zu führen, der ihr das Geld vorenthält. Der Kaufmann wird geholt und leugnet. Als der König nun nach den Zeugen fragt, beruft sich Upakośá auf die Hausgötter, die in einer Kiste liegen. Die Kiste wird geholt und Upakośá fordert die Hausgötter auf die Wahrheit zu verkünden; wenn sie es nicht thäten, so würde sie die Kiste verbrennen oder die Riegel in der Gesellschaft lösen. Darauf rufen die in der Kiste: „Ja, es ist wahr; vor uns als Zeugen hat er die Schuld anerkannt". Der Kaufmann gesteht nun seine Schuld. Der König aber will nun auch die Kiste geöffnet haben und erkennt in den Heraussteigenden mit Mühe seine eingerussten Beamten. Alle lachen und Upakośá erzählt, wie Alles zugegangen. Die vier werden ihrer Güter beraubt und aus dem Lande gewiesen.

Hier treffen wir wieder die drei Leute in einer Kiste und die Kiste als Zeuge. Daneben aber weist diese Geschichte doch erhebliche Abweichungen von der arabischen auf. Bei Ǵâḥiẓ kommt alles darauf an zu zeigen, wie eine ehrbare kluge Frau zu ihrem Rechte durch List gelangt, nachdem die Rechtshüter ihr die Hilfe verweigert haben. Der springende Punkt ist, dass der Schuldner vor dem Ḳâḍi zum Eingeständniss seiner Schuld gebracht wird. Die spätere Entlarvung der Verbrecher ist hier ziemlich nebensächlich und soll nur dem Gerechtigkeitsgefühl des Hörers Genüge leisten. Ganz anders die indische Erzählung; sie könnte den Titel: „Die bestraften Ehebrecher" führen. Die Einführung des Kaufmanns und seiner Schuld erscheint hier durchaus nebensächlich und soll nur den Übergang zum Besuche des Königs und der darauf folgenden Scene bilden. Dazu stimmt nun auch das possenhafte Element

der Erzählung, die berussten Gesichter. Mit Recht heisst es in der indischen Geschichte am Schlusse: „Alle fingen nun an laut zu lachen".

Sind demnach die beiden Erzählungen doch recht wesentlich verschieden, so wird es schwer sein, sie unmittelbar mit einander zu combinieren. Nur auf einem Umwege wird es vielleicht möglich sein.

In der That nämlich spricht Manches dafür, dass die arabische Erzählung kein einheimisches Product ist. Zunächst sind echte arabische Erzählungen dieser Art mit so starken Verwickelungen aus alter Zeit sonst kaum bekannt. Ferner sind die Namen des Mannes und der Frau so schemenhaft — 'Amr und 'Âmir sind ungemein üblich, Ǵamîla heisst die „Schöne" — dass sie bei der Bearbeitung eines fremden Originals sich am Ehesten erklären lassen. Endlich ist im höchsten Grade der Wagen auffällig, der in der Erzählung vorkommt. Das ist ein in jenen Gegenden so wenig gebrauchtes Transportmittel, dass ein arabischer Erzähler kaum selbständig darauf gekommen wäre, ihn einzuführen. Daher darf man aus alledem doch schliessen, dass die arabische Geschichte fremden Ursprungs ist. Ist dem aber so, so liegt es am Nächsten anzunehmen, dass sie durch persische Vermittelung aus Indien gekommen ist. Denkbar wäre wohl, dass sie ursprünglich in den Rahmen des Sindbadkreises gehört, in dem ja auch Erzählungen von der List guter Frauen Platz gefunden haben. Vielleicht wird diese Vermuthung dadurch ein wenig unterstützt, dass Ǵâḥiẓ grade in dem Buche, dem unsere Geschichte entnommen ist, eine andere Erzählung dieses Kreises in persischer Modernisierung aufnimmt.[1]) — Unsere arabische Geschichte wäre dann der älteste und treueste Repräsentant des indischen Originals, während bei Somadeva schon eine Contamination mit ähnlichen possenhaften Erzählungen vorläge. —

[1]) Vgl. Nöldeke Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. Bd. 33 S. 523.

Vielleicht wird jenes indische Original noch einmal bekannt. Wir müssen uns bescheiden, hier allerlei alte und moderne Orientalen vorgeführt zu haben, die, auf sündhaftem Wege gefangen, ihre böse Lust zu büssen hatten, wie „die drî münche von Kolmaere“.

IV.

Brahmanen und Çūdras.

Von

Alfred Hillebrandt,

Breslau.

Die Stellung, welche die Çūdra's in der Gesetzgebung der Brahmanen einnehmen, macht sie, wie bekannt, zu dienenden der oberen Klassen. Manu schreibt ihnen vor, diesen Ständen treuen Gehorsam zu leisten (1, 91), der erste Teil des Çūdranamens soll Verachtung, der zweite Unterthänigkeit ausdrücken (2, 31. 32). Reichthum soll ein Çūdra nicht ansammeln, denn das würde die Brahmanen bedrängen (10, 129). Hat ein Çūdra Vermögen, so darf der Brahmane es ihm ruhig abnehmen; denn jener hat nichts eigenes und sein Herr kann seinen Besitz nehmen (8, 417). Wenn ein Mann von einer niederen Kaste ein Mitglied einer höheren schlägt, so soll das Glied, womit er schlägt, abgehauen werden. Erhebt er Hand oder Stock, so soll seine Hand abgeschlagen werden, wenn er im Zorn mit dem Fuss stösst, dann sein Fuss u. s. w. Das Verhältnis der einzelnen Kasten ist schon von Weber (IStud. X, 1 ff.), Muir (OST I), in neuerer Zeit von E. W. Hopkins (the mutual relations of the four castes according to the Mānavadharmaçāstram Leipzig 1881) sehr ausführlich behandelt worden. p. 102 fasst dieser seine Ergebnisse dahin zusammen: the Çūdra, once born, is to be regarded in two lights — the one as general representative of his caste —, where he is the abject slave of

the twice born, whose touch is unholy, in whose presence the Br. may not remain, contact with whom is as polluting as with the lowest wretches and outcasts — on the other hand, as the settled servant of one master in whose house he is perhaps born, where his position is by no means so ignoble, though the fact of his slavery and lowness can not be done away with . . . As a servant his position is not in many respects different from the, indeed, not comfortable, because dependent and servile, yet still endurable, and not very severe position, of an American house-slave prior to 1860. It is true that the Çūdra has no mercy to expect on insulting his betters and torture and death may be the consequence, but so long as he retain a respectful demeanour toward the upper castes he is tolerably secure from danger . . . . As a matter of principle he can have himself no property, as all belongs to his master, but practically he is a householder and receives a support suited to his need . . .

Von den Çūdra's sind nicht ganz zu trennen die noch tiefer stehenden Mischkasten wie Cāṇḍāla's u. a., deren Namen zum grossen Theil (wie Çūdra) Eigennamen sind und Völker bezeichnen, die unter die Botmässigkeit des brahmanisch geordneten Staates gerathen sind[1]).

Man wird den richtigen Massstab für diese Gesetzgebung in Indien erst gewinnen, wenn man sie nicht als Ergebnis hierarchischer Gelüste des Brahmanismus,

---

[1]) Diese einzelnen Mischkasten teilten sich in verschiedene Berufe. Sūta's hatten Wagen und Pferde unter sich, Ambaṣṭha's übten die Heilkunst, Vaidehaka's Frauenbewachung, Niṣāda's Fischerei, Āyogava's Zimmerarbeit u. s. w. (Manu 10, 48). Es ist als kulturgeschichtliche Analogie nicht uninteressant, dass auch den Römern verschiedene Stämme die verschiedenen Arbeiten lieferten, die Gallier Pferdeknechte, die Donaugegenden Schafhirten, Sänftenträger wählte man aus den Cappadociern, Syrern etc., Vorreiter und Boten aus Numidern und Mazaken, Badediener aus Aethiopen etc. Marquardt, Privatleben der Römer I, 166.

sondern als die Consequenz der Einwanderung und Eroberungen der arischen Stämme überhaupt ansieht. Je mehr wir uns mit dem Brahmanismus befassen, desto mehr erscheint unter der starren Oberfläche das Bild ursprünglicher Mannigfaltigkeit. Wie er im Recht und Ritual (Mitth. Schles. Ges. f. Volksk. Heft 1, 4) der Bewahrer und Ueberlieferer alter Bräuche gewesen ist, die in die arische oder eine ethnologische Periode gehören, so hat er, in der Regelung des Verhältnisses der unteren zu den oberen eingewanderten Klassen in der Hauptsache nur historisch gewordene Verhältnisse stabilisirt; denn die Behandlung der Çūdra's in Indien hat ihre Parallele in der Stellung der Sklaven in der Alten Welt und darin zeigt sich, dass in dem brahmanischen Gesetz hier nicht Entfaltung priesterlicher Gelüste, sondern nur altes Herrenrecht, das in ähnlicher Weise auch anderwärts sich herausgebildet hat, enthalten ist. So viel ich weiss, sind diese analogen Verhältnisse antiker Völker, die zu einer richtigeren Beurteilung des Brahmanismus dienen, zum Vergleich noch nicht herangezogen worden. Die „härtere Knechtschaft" des deutschen Rechtes, wie sie zur ältesten und heidnischen Zeit galt, ehe die Hörigkeit durch Christentum und Sitte gemildert ward, gehört dahin. Grimm, Deutche Rechtsalterthümer[2] 342 ff., E 1. heisst es z. B. „Die Knechte sind Sachen, dem Herrn eigenthümlich zugehörig, keine Personen, er darf sie wie Thiere behandeln . . ." 2. kein Wergeld, keine Composition steht auf ihnen; sie werden gleich dem Vieh geschätzt und ihr Herr hat es mit dem zu thun, der sie ihm tödtet oder beschädigt. Ihre Verwandte haben nichts zu fordern . . . . 4. Der Herr ist befugt, den Knecht zu schlagen, zu binden, zu tödten. (Späterhin, bemerkt Grimm, wurden kirchliche und weltliche Strafen verhängt für jede absichtliche Tödtung eines schuldlosen oder unschuldigen Knechtes) . . 5. Der Knecht darf sich nicht von dem Grund und Boden entfernen, den ihm der Herr gewiesen hat . . . p. 349 F 1. Die Knechte sind von Gericht

und Volksversammlung ausgeschlossen . . . 2. sie werden auf andere Weise gestraft als die freien . . . 3. sie sind keines echten Eigenthums fähig; strenggenommen gar keiner Habschaft, was sie verdienen gehört mit ihnen dem Herrn, folglich auch keiner Erbrechte. Doch ist kaum je in Deutschland so harte Sklaverei gewesen, allen Knechten, die der Herr selbst behielt und die im Lande wohnten, wurden Vermögensrechte zugestanden . . .“ Die Frage, ob der Sklave Eigentum haben darf, wird wie im Princip im deutschen und indischen, so auch im römischen Recht zu seinen Ungunsten entschieden: „was die rechtliche Stellung anlangt, können die Sklaven der Gemeinde so wenig Vermögen haben wie die der Privaten, wie denn gerade in Beziehung auf die Gemeinde vorzugsweise von dem Satze Gebrauch gemacht ward, dass aller Erwerb des Sklaven von Rechts wegen an den Herrn fällt (Mommsen, Röm. Staatsrecht 1^3 322). Vor dem Gesetze ist der Sklave völlig rechtlos, er ist eine Sache, über welche dem Herren allein die Verfügung zusteht (Marquardt, Privatleben der Römer I, S. 175). Strenger noch als in Indien, wo Manu auch dem Çūdra als Zeuge aufzutreten gestattet (8, 62. 63), verbietet das griechische Gesetz dem Sklaven Rechtsgeschäfte abzuschliessen oder Zeugnis abzulegen (K. F. Hermann, Lehrbuch der Antiquitäten II^4 ed. Thalheim p. 22). „In Griechenland erscheint die Sklaverei meist als Folge kriegerischer Eroberung eines Gebietes durch einen fremden Stamm oder, ohne dauernde Unterwerfung einer ganzen Bevölkerung, der Kriegsgefangenschaft Einzelner . . .“ (Grünberg, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften s. v. Unfreiheit p. 326); und in jener Beziehung kann man ungefähr die spartanischen Perioiken und Heloten, die Mnoiten der kretischen Staaten mit den noch günstiger gestellten Çūdra's der Inder wohl vergleichen.

Diese Fragen, welche, wie mir scheint, einen wichtigen Gegenstand der vergleichenden Rechtsgeschichte bilden, weiter zu verfolgen, liegt ausserhalb des Zweckes vor-

stehender Bemerkungen. Sie beabsichtigen nur zu zeigen, dass der Brahmanismus auch in diesem Punkte nicht der Schöpfer, sondern nur der Fortsetzer und Bewahrer historisch gewordener Verhältnisse ist und der Massstab, mit dem er gemessen werden will, nicht aus dem Buddhismus oder Christentum, sondern aus den Anschauungen der antiken Welt zu holen ist, die er an Härte nicht übertroffen hat.

V.

Die Amlethsage auf Island.

Von

Otto L. Jiriczek,

Breslau.

In demselben Jahrhundert, aus dessen Beginn der älteste uns bekannte Druck von *„The Tragicall Historie of Hamlet Prince of Denmarke, By William Shakespeare“* stammt, wurde von einem unbekannten Manne im höchsten Norden Europas eine „Geschichte von Ambulo oder Amlodi dem Thörichten“ niedergeschrieben, die den altjütischen Sagenhelden zum Abkömmling eines fabelhaften spanischen Herrscherhauses macht, den Schauplatz seiner Thaten und Erlebnisse in ferne und phantastische Länder verlegt und das Interesse an seiner Lebensgeschichte durch Einflechtung von Abenteuern mit Zwergen, Riesen, Hexen, Räubern, Sarazenen und skythischen Heiden zu erhöhen sucht. Vom ästhetischen Standpunkte betrachtet ist dieses wüste Produkt verwilderter Phantastik, das vermutlich einige Jahrzehnte, nachdem der alte Sagenstoff auf englischem Boden seine höchste künstlerische Ausgestaltung erhalten hatte, schriftlich fixiert wurde, nur ein anachronistisches Curiosum. Anders wird die Wertschätzung ausfallen, wenn diese Erzählung nach ihrer Stellung in der Geschichte traditioneller Volkssagen bewertet wird; der Umstand, dass diese isländische Saga des 17. Jahrhunderts das einzige Dokument ausser der Darstellung des Saxo Grammaticus im 12. Jahrhundert[1]) ist, das uns die Sage von Amleth vollständig und ausführlich überliefert, sichert ihr ein hohes

[1]) Direkt aus Saxo abgeleitete Darstellungen wie die der dänischen Reimchronik von 1495 kommen hier nicht in Betracht.

Interesse des Sagenforschers, mag nun die nähere Untersuchung ihre Unabhängigkeit von Saxo erweisen oder ihre Selbständigkeit auf die Umformungen und Bereicherungen des aus Saxo direkt oder indirekt geflossenen Stoffes beschränken.

Die Ambalessaga (AS) ist, wie die meisten der blos in jungen Papierhandschriften erhaltenen Sagas, noch nicht herausgegeben worden. P. E. Müller (*Critisk Undersögelse af Danmarks og Norges Sagnhistorie, Kjöbenhavn* 1823, S. 42) erwähnt sie nur, um sie als „romantisierte Bearbeitung des Saxo" beiseite zu schieben, ein Urteil das in den *Notæ uberiores* S. 132 wiederholt wird. Anderseits glaubt F. Detter (Zeitschrift für deutsches Alterthum XXXVI S. 22) die Unabhängigkeit der AS von Saxo konstatieren zu können, während Axel Olrik (*Sakses Oldhistorie, Kbhavn* 1894 S. 158) Müllers Ansicht festhält und sowohl Fred. York Powell als Oliver Elton (*The first nine books of the danish history of Saxo Gramaticus* London 1894, S. 404 Anm. 2 bezw. S. 405) dieser Ansicht Detters widersprechen. Es muss daher im Interesse der Sagenforschung liegen, in Ermangelung einer Ausgabe einen so ausführlichen Auszug zu erhalten, dass die Bildung eines selbständigen Urteils auch ohne Einsicht in die Handschriften ermöglicht wird. Diese Form der Mitteilung empfahl sich auch darum, weil das Interesse am Stoffe weit über die engsten Fachkreise hinausreicht und die Sage ihrem Kerne und noch mehr ihren allmählig assimilirten Nebenelementen nach, die Axel Olrik (Ztschr. d. Vereins für Volkskunde II. S. 119ff. und a. a. O.) als direkte Märchen erwiesen hat, so recht in das Gebiet der Volkskunde fällt; dem Bedürfnis der zahlreichen internationalen Arbeiter auf diesem Gebiete aber entspricht ein genügender deutscher Auszug weit mehr als eine Ausgabe des isländischen Textes.[1]) In der ausführlichen Mitteilung dieses literari-

[1]) Uebrigens wird eine solche, wie ich nach Beendigung meiner Arbeit aus einer Ankündigung des Verlags von D. Nutt in London er-

schen Stadiums der Sage und seiner Besprechung findet dieser Aufsatz seinen Zweck und seine Begrenzung; ein Eingehen auf die Entstehung der alten Amlethsage ist ausgeschlossen.

Die Ambalessaga[1]) ist uns in drei isländischen Papier-Handschriften des 17. Jahrhunderts erhalten, Cod. AM. 521, a, b, c, 4°, hier durch α, β, γ bezeichnet.[2])

---

sehe, von englischer Seite geplant; in Kopenhagen weiss man davon an zuständiger Stelle allerdings bis jetzt (Juli 95) noch nichts. Dass weder die erfreuliche Aussicht noch die künftige Thatsache einer Ausgabe diesem Aufsatze seine Daseinsberechtigung entzieht, liegt in der Natur seines oben angedeuteten Zweckes. — Nebenbei bemerkt, ist in Reykjavik 1886 ein Buch, *„Sagan af Ambales konungi"*, vermuthlich unsere Ambalessaga, gedruckt worden, das mir nicht zugänglich war. Wie die meisten dieser isländischen Drucke, die nur dem Unterhaltungszwecke dienen, dürfte auch dieser nach einer wertlosen jungen Handschrift, die der Drucker auf Island irgendwo auftrieb, vorgenommen worden, also für wissenschaftliche Zwecke wertlos sein.

[1]) *Saga af Amloda edur Ambales* (α aus *Ambalas* corrigirt) α β. *Hier biriar sogu af Ambulo edur Amloda enum heymska* γ.

[2]) Wie ich gütiger Mitteilung Dr. Kålunds in Kopenhagen entnehme, sind andere Handschriften nicht bekannt. An dieser Stelle sei mir gestattet, Herrn Bibl. Dr. Kålund und der Arnamagnäanischen Bibliotheksdirektion meinen besten Dank für die Uebersendung dieser Handschriften nach Breslau auszudrücken. Gleicher Dank sei der Leitung der Isländischen Litteraturgesellschaft in Kopenhagen für die leihweise Ueberlassung ihres Exemplares der Ambalesrímur ausgesprochen, ebenso Herrn Docent Dr. Finnur Jónsson, der dieselbe freundlichst vermittelte und mir ausserdem seine Beihilfe in der Deutung der Rätselantworten Amlodis in unserer Saga zu teil werden liess. — Die Amlóðasaga cod. AM 521 d ist eine direkte Uebersetzung aus Saxo-Vedel (s. Z. f. D. A. XXXVI, 18 f), kommt also für die AS nicht direkt in Betracht. Es existieren auch Ambalesrímur, die ich nur nach dem obenerwähnten Exemplare kennen zu lernen Gelegenheit hatte; sie gehen auf dieselbe Recension wie AS zurück, und zwar, nach einigen Stellen zu schliessen (z. B. Semericandis statt Mesia), vielleicht auf γ [allerdings stehen manche Angaben wieder näher zu α β, so Amlóði als der Bezwinger Balands (γ: Drafnar), was vielleicht auf Einsicht in mehrere Hss. deutet]; ob gerade γ oder eine andere, γ nahe verwandte Handschrift ihre Vorlage bildete, mag dahin gestellt bleiben und fällt der Untersuchung eines künftigen Herausgebers der Rimur anheim; für die

Von diesen ist α die jüngste, gegen Schluss des Jhs. geschrieben, und stimmt bis auf Kleinigkeiten genau mit β, von der sie direkt abgeschrieben ist, wie verschiedene Fehllesungen beweisen,[1]) die nur durch β als Vorlage erklärlich sind. In Betracht kommen also nur β und γ, die von einander in mehreren Beziehungen abweichen. Diese Abweichungen sind 1. stilistisch formeller Art: Der Wortlaut des Textes ist in γ fast durchweg mehr oder minder ein anderer als in β, ohne doch mit Ausnahme der gleich zu besprechenden Abweichungen dem Sinne nach verschieden zu sein, ein Verhältnis also, das der Erzählung ein und desselben Märchens von zwei verschiedenen Individuen ähnelt, im Übrigen aber bei der bekannten stilistischen Freiheit isländischer (namentlich junger) Handschriften an sich nicht zur Annahme zweimaliger unabhängiger Aufzeichnung einer Tradition berechtigt. 2. Die Kapiteleinteilung weicht ab. 3. Verschiedene Namengebung: die Gattin Donreks ist in β unbenannt, γ: Selina; der Bruder Amlodis heisst β Sigvard, γ Sigurd; der byzantinische Herrscher wird β Chrisolitus, γ daneben auch Catalichtus genannt, der Anführer der Sarazenen in β Bastinus, in γ Bajasetes oder Bastianus; die Tochter Tamerlaus' heisst in β Mesia, in γ Semericandis; noch häufiger sind Abweichungen in der Form derselben Namen. — 4. Ab-

Kenntnis der Sage bringen sie nichts neues bei. — Endlich sei hier noch erwähnt, dass dem cod. A. M. 521 c ein kurzer handschriftlicher Auszug aus AS auf 4 Blättern beiliegt, nach Randvermerk cca 1870 von Steingrimur Thorsteinsson nach γ verfasst, sehr summarisch und nicht ohne kleine Fehler; einen derselben (Leta als Tochter Balands) habe ich leider seinerzeit, mehr vertrauend auf den Auszug als auf meine im Drange der Zeit cursorische Lektüre der drei Hss. meinen von Detter a. a. O. verwerteten brieflichen Notizen einverleibt.

[1]) So gleich in den ersten Zeilen *Hysana* für *Hyspania,* weil β *hysana* mit fast ganz erloschenem *i* über *n* hat; *Ergeirmanus* s. S. 62, Anm.; cap. V. *Metululus* β macht α getreulich mit und corrigirt nachträglich; in Fällen, wo die Abbreviatur von Tamerlaus in β auch Tamuslaus verlesen werden kann, hat α fast immer falsch aufgelöst und ähnl. mehr.

weichende, bezw. zusätzliche Angaben in Nebenumständen: so erwähnt nur γ, dass Báland nach seinem Vatersvater, Sigvard nach dem Erzieher des Königs benannt sei; der Zug gegen die Burg Anga wird in γ auf den Rat Malpriants unternommen; dagegen fehlt die Erwähnung des Goldringes Calitors bei dem Betruge Bálands durch Valianus in γ; der erste Trinkspruch Amlóđis fehlt in γ; IV 2 nimmt Amlóđi den Báland gefangen (β), in γ thut dies Drafnar u. ähnl. mehr. 5. Abweichende Anordnung der Erzählungsreihe: so I 3 c: Faustinus versucht dreimal Amba zu vergewaltigen, es mislingt jedes mal, er befragt Gamaliel und steht auf seinen Rat davon endgiltig ab β; in γ: erst Mislingen, dann Rat Gamaliels, darauf noch dreimaliger Versuch und dann erst Verzicht. — II 3 (Schluss) trennt γ die Bemerkungen des Königs, dass Amlóđis Narrheit nicht ohne Verstand sei, und dass Narren oft am weisesten reden, die er in β nach dem Eintritt des von Amlóđi dunkel prophezeiten Sturmes spricht, von einander und giebt die erste als Antwort auf den Bericht der Hirten, dann erst wird der Eintritt des Sturmes erzählt und die zweite Bemerkung angefügt. — Die Erzählung des Tellus von seinem Aufenthalt bei Isodd, ebenso der Tod der Riesin, Amlóđis Freundin, werden in γ an anderen Stellen eingeschaltet als in β und ähnl. mehr. — Eine vollständige Aufzählung ist hier zwecklos, da der Text des Auszuges alle nennenswerten Varianten enthält; dagegen ist hier der Ort, zu untersuchen, ob sich aus den Abweichungen ein Vorzug der einen Fassung vor der anderen ergiebt. Stellen, an denen die Darstellung von γ unbedingt Vorzug verdient, sind folgende: I 3 a wird berichtet, dass Tamerlaus die Tochter des verstorbenen Königs Artabanus bei einem Kriegszuge gegen Fenediborg erbeutet; γ sagt nun, ihr Vater sei dort König gewesen, β jedoch „über Syrland“, bleibt aber damit die Erklärung schuldig, wie dann seine Tochter nach Venedig geraten wäre. — Wenn II 6 die Hilfeleistung Gamaliels bei der

Ohnmacht des Königs in β gewissermassen nur als freundschaftlicher Handlangerdienst erwähnt wird, so entspricht dies der Situation weit weniger, als wenn γ ausdrücklich das als ein göttliches Wunder hervorhebt, durch das Gamaliel als unter göttlichem Schutze stehend und von Gott sichtlich begnadet bezeichnet wird; nur dann hat des Königs tiefe Dankbarkeit und Scheu vor jeder Gewaltthat gegen ihn Sinn. — Die rätselhafte Auskunft Amlóđis über den Verbleib des vermissten Addomolus (II 7), die sich nur in γ findet, ist eine der wenigen Rätselantworten Amlóđis in der AS, die an den Geist der genialen Wortspiele in der alten Ueberlieferung erinnert und das echte Amlethgepräge aufweist. Man beachte Alliteration und Reim! Ihr Fehlen in β lässt daher γ hier ursprünglicher erscheinen.— Ehe Amlóđi zu Tamerlaus versendet wird, gibt ihm Tosti den nachgeahmten Siegelring des Faustinus, den Aml. dann später bei der Brieffälschung braucht. So γ; in β stellt A. nur die Bitte um einen solchen Ring an Tosti, ohne dass von der Erfüllung dieser Bitte je die Rede wäre (an das epische Stilmittel, Handlungen, die sich aus der Folge von selbst ergeben, zu verschweigen, vgl. Paul-Braunes Beiträge XVI S. 149, lässt die Situation nicht gut denken.) — In der Schlacht vor Konstantinopel bildet in γ der Einbruch der Nacht einen Ruhe- und Wendepunkt: β schiebt die Erwähnung dann an unpassender Stelle ein (s. III 3). — Wenn Aml. seine riesische Freundin auf ihrem Totenbette besucht, bei ihr bis zu ihrem Tode ausharrt und sie dann bestattet, wie in γ, so ist die Erzählung vollständiger und natürlicher, als in β, wo er die Sterbende unter Mitnahme ihrer Ziehtochter und Schätze nach rührendem Abschiede verlässt. — Anderseits aber fehlt es nicht an Stellen, wo das bessere und vollständigere in β erhalten ist. Wenn I 3 d erzählt wird, dass Valianus dem König Báland, mit dem er nicht in den besten Beziehungen steht, die Anzeige überbringt, dass Calitor ihn besuchen wolle, so entspricht der Zug, dass er ihm zur

Bekräftigung den Ring Calitors vorweist, mehr der inneren Wahrscheinlichkeit, als wenn der König ihm, seinem Feinde, wie in γ, auf das blosse Wort glaubt. — Wenn II 2 der erste Trinkspruch Amlóđis: „ich trinke und trinke doch nicht“ in γ fehlt, so ist es ja leicht möglich, dass er ein Zusatz der Fassung β ist, da diese Bemerkung wirklich sinnlos zu sein scheint, und wie ein mislungener Versuch aussieht, Amlóđi eine tiefsinnige oder witzige Antwort in den Mund zu legen. Aber die folgende Bemerkung Amlóđis ist in β schärfer und situationsentsprechender pointiert als in der abgeschwächten Fassung von γ (s. d. Anm. z. d. St.). — Die in γ fehlende Erzählung (II 9), dass Amlóđi einen Stein, den niemand zu bewegen im Stande ist, vor die Thüre der Hütte wälzt,[1]) in der seine Stifte aufbewahrt sind (correspondierend fehlt dann auch in γ die Erwähnung, dass er vor Ausführung der Vaterrache den Stein wegwälzt) scheint nach innerer Wahrscheinlichkeit zur Oekonomie der ursprünglichen Erzählung zu gehören, wenngleich nicht geleugnet werden soll, dass es gutes Recht natürlichen Erzählungsstiles ist, sich mit der Frage, wieso denn die Stifte während Amlóđis mehrjähriger Abwesenheit unberührt blieben, nicht aufzuhalten. — III 1 legt Amlóđi, während seine Wächter schlafen, einen falschen Brief (den er offenbar früher vorbereitet) an Stelle des echten; in γ schreibt er ihn erst, was in dieser Situation unmöglich ist. Der Umstand, dass bei Saxo Amlethus während des Schlafes seiner Begleiter die Runenstäbe abändert, darf nicht verleiten, hier γ die Festhaltung eines älteren Zuges, der von β als unvereinbar mit der Situation geändert wurde, zuzuschreiben, denn die ganzen Voraussetzungen sind andere: Amlóđi selbst gibt ja dem König den Gedanken ein, ihn zu Tamerlaus zu schicken, trifft selbst

[1]) γ gebraucht einmal den Ausdruck *bjarghurđaði*, was wohl kaum „mit einem Steine verschliessen“ sondern eher „sorgfältig verschliessen“ bedeutet.

alle seine Vorbereitungen so umsichtig (vgl. das falsche Siegel), dass auch die frühere Vorbereitung eines Briefes dem ganzen Charakter der Erzählung besser entspricht als das improvisierte Schreiben des Briefes während der Mittagsrast am Teiche. — Die Erwähnung des Things (IV 1) steht in γ an unpassender Stelle, ebenso die Erzählung des Tellus, den Aml. wol nicht erst nach Jahren über sein Leben während des Interregnums befragt haben wird, sondern gleich nach seiner Ankunft (wie in β).[1]) —

Aus dem Angeführten geht hervor, dass β und γ unabhängig von einander sind und ein Vorzug der einen Fassung vor der anderen nicht besteht, vielmehr bald die eine, bald die andere das bessere bietet. Keinesfalls aber darf man an zwei unabhängige, selbständige Niederschriften aus mündlicher Tradition denken, denn ohne dem Resultat der Untersuchung nach der Quelle des sagenhaften Kernes vorzugreifen, geht doch aus dem Inhalt der Erzählung schon an sich hervor, dass die Composition der Saga das Werk eines bewusst und planmässig arbeitenden Verfassers ist, der einen altsagenhaften Kern (einerlei woher er ihn genommen) im Geschmacke seiner Zeit erweitert und verbrämt hat; beide Hss. bieten daher nur freiere, die Thatsachen der Erzählung kaum tiefer berührende Variationen desselben uns verlorenen Originals, das schwerlich viel älter war als die erhaltenen Hss., denn die Specialisierung

---

[1]) Nur markante und unzweideutige Fälle sind angeführt, zweifelhaftes und unbedeutendes ist übergangen, so z. B. nebensächliche Zahl- und Zeitangaben; die Zeitrechnung in IV 1 ist in γ besser als in β, da das Schiff am Morgen nach der Brandnacht eintrifft, die Frist von 2 Nächten, die β und γ angeben, also auf die Angabe von γ, dass Amlodi am Abend vor dem 8. Jultage aussteigt, besser passt, als die Bestimmung von β am 8. Jultage. Umgekehrt ist das Verhältnis in II 3: von der Räuberbande fallen 12, einen weiteren Räuber schont Amlodi, seinen Bruder und den Rest tötet er in der Höhle. Als Gesamtzahl gibt β 18 an, γ 14, wobei aber ein Rest, der auch in γ ausdrücklich erwähnt wird, nicht heraus kommen kann. Doch ist derartiges, wie bemerkt, zu nebensächlich.

des Christenglaubens durch den Zusatz „nach den Regeln des Pabstes“ (I 1) war erst nach der Einführung der Reformation angemessen und möglich. Wir werden gewiss nicht irre gehen, wenn wir auch die Abfassung des Originals in das 17. Jhd. (frühestens die letzte Zeit des 16. Jhd.) verlegen.

Ich lasse nun den Auszug folgen, dessen Gliederung in Abschnitte und Unterabteilungen den Zweck hat, die Übersicht zu erleichtern und das Citieren bequemer zu machen, als es nach den untereinander abweichenden Kapiteln der Hss. möglich wäre.[1]) Der Titel entspricht γ. Wo nicht ausdrücklich anders bemerkt, stimmen alle Hss. zu einander.

Die Geschichte von Ambales oder Amlodi dem Thörichten.

I. Die Kindheit Amlodi's.

1. Seine Abstammung. (Kap. I.)

Ein König namens Donrik[2]) herscht über Spania, Hispania,[3]) Cimbria („oder Cambria“ α β)[4]) [und Curland γ] und andere Landschaften *(hjeroð)* und Burgen bei Spania [und viele andere Länder *(þiódlönd)* und hat viele Unter-

[1]) Die verschiedenen Schreibungen derselben Namensform, die im Verlaufe der Sage vorkommen, sind immer beim ersten Auftreten des Namens angegeben; vollständige Aufzählung jeder Verschreibung oder rein ortographischer Varianten ist als zwecklos nicht beabsichtigt worden. Der Held der Sage wird abwechselnd Ambales und Amlodi genannt, im Texte des Auszuges ist der echte Sagenname durchgeführt, um einem willkürlichen Wechsel, der unvermeidbar gewesen wäre, auszuweichen. — Dass Varianten der Hss. in Angaben, welche der Auszug, um ein solcher zu sein, als wesenlos übergeht, z. B. in gleichgiltigen Zahlenangaben über die Stärke feindlicher Heere etc., keine Erwähnung finden, versteht sich von selbst.

[2]) Varr.: *-rek, -ck, -ur.*

[3]) Varr.: *Hisana, Hisania* etc.

[4]) Varr.: *Kimbria, Cimbiria, Cambaria, Cumburia* etc.

könige und Vasallen γ]. Er und sein Land leben christlichen Glaubens und zwar nach den Regeln des Pabstes [in γ an späterer Stelle erwähnt als in α β]. — Seine Gattin, deren Name nicht überliefert ist [*so* α β; Selina γ] ist die Tochter Hauks, des Jarls von Småland [Königs in Holsetuland γ]. — Er hat mit ihr drei Söhne: Haukr, nach dem Muttervater benannt, Báland [nach dem Vatersvater benannt γ] und Salman.

Nach seinem Tode teilen die Söhne das Reich. Haukr erhält Spania, Báland Hispania und Salman Cimbria. — Haukr lebt nicht lange, denn ein heidnischer König Malpriant [aus Skitia γ; α β erwähnen das erst später] nimmt ihm Thron und Leben und macht das Land heidnisch [wendet es zu den Götzen Macomet, Terugant und anderen α β].

Salman heiratet die Tochter eines Grafen in Frakkland [der Graf herscht über Burgundia in Frakkland dem guten γ], der von den (alten α β) Königsgeschlechtern in Frakkland abstammt und Germanus[1]) heisst; ihr Name ist Amba. Der erste Sohn wird Sigvarðr [Sigurðr γ] [nach dem Erzieher des Königs γ] genannt.

2. Seine Geburt. (Kap. II—III α β, II γ.)

Im Reiche des Königs lebt eine Völva (— *von allen Hss. wird später promiscue 'Norne' gebraucht* —) welche zauberkundig ist und das Schicksal der Kinder voraussagt; sie war menschlichen Ursprungs (nicht von Trollen abstammend α β), und stammte aus Garðaríki; da sie gutes mit gutem und böses mit bösem vergalt, war sie sehr geehrt und man zog sie als Hebamme zu allen Geburten herbei.

Als sie hört, dass Amba einen Sohn geboren, ist sie zornig über die Unterlassung einer Einladung und geht zu dem Königshofe. Sie trifft Amba, die mit einem zweiten

[1]) *sá Ergeirmanus hét* α, offenbar fehlerhafte Abschrift aus *sá er geirmanus hét* β *[er hét Germanus* γ*]*.

Kinde schwanger ist, und prophezeit ihr zornig Unheil: dem Könige soll keine Waffe schneiden, wenn er um sein Leben kämpft, er werde Thron und Leben verlieren, ihr erster Sohn schmählich enden, der zweite allen ein Narr scheinen, ihr eigenes Loos aber sich zu Kummer und Elend wenden. Die Königin erschrickt und erzählt das dem Könige; dieser droht zornig, die Völva töten zu lassen. Amba aber rät davon ab, eilt der Norne nach und fordert sie auf, zu bleiben. Sie schlägt es ab, verspricht aber zur Geburtszeit des Kindes zu kommen. So thut sie auch und erfüllt freundlich Hebammendienste bei der Königin. Der König aber weist die Aufforderung, dem neugeborenen Knaben einen Namen zu geben, zurück [weil das Kind dunkelfarbig und hässlich ist, befiehlt er es aus seinem Angesicht zu tragen γ] und will von der Norne nichts sehen und hören. — Nach längerem Aufenthalt nimmt die Norne von der Königin zärtlichen Abschied und ist traurig darüber, dass sie ihre Prophezeiung nicht ändern kann — das Unglück *(ógæfa)* und der böse Sinn des Königs mag daran Schuld sein, Ein Herr aber herscht über Alles [so α β; γ: nur das Schicksal waltet darüber und Einer bestimmt, der mächtiger ist, als ich], — doch der Knabe werde die Blüte des Geschlechtes werden und solle nach dem Namen der Mutter genannt werden, da er ihr an Charakter ähneln werde. — Amba nennt den Knaben Ambales [Ambolus γ]. Er wächst mit seinem Bruder auf, ist aber unschön, obwohl gross, (liegt immer am Herde in der Asche α β) und ist störrisch, und man ändert daher seinen Namen und nennt ihn Amlóði.[1]) — So erreicht er

[1]) d. h. „Tölpel." Über den Gebrauch des Wortes in den nordischen Dialekten s. Detter a. a. O. S. 6 ff., dessen Etymologie ich mich aber nicht anzuschliessen vermag; mit Recht hält Olrik (Saxes Oldhistorie S. 158) daran fest, dass die Rolle, die Amleth in der Sage spielt, dem Namen erst diese Bedeutung gegeben hat, und er aus der Sage in den allgemeinen Gebrauch überging. Ebenso Elton, S. 408.

das Alter von 8 Jahren, — sein Bruder ist da 10 Jahre alt — ohne dass etwas besonderes vorgefallen wäre.

3. Der Einbruch des Verhängnisses. (Cap. IV—XVI $\alpha\,\beta$, III—XII γ.)

a. Genealogische Exposition. (Cap. IV $\alpha\,\beta$, III γ.)

Soldan hiess ein heidnischer König von Skitia. Er hatte drei Söhne: Tamerlaus,[1]) Malpriant, der Hauks Reich eroberte, Faustinus;[2]) alle sind streitbar, doch Tamerlaus ist an Aussehen und Charakter seinen grimmen Brüdern [sehr γ] ungleich. Tamerlaus als der älteste erbt das Reich. Bei einem Kriegszug gegen Fenediborg erbeutet Tamerlaus eine schöne Jungfrau, die Tochter des Artabanus [Arthibanis γ] der dort [$\alpha\,\beta$ jedoch 'über Syrland'] ehedem König gewesen war [geherscht hatte $\alpha\,\beta$]. Nach Verwüstung des Landes zieht das Heer ab, ohne Fenediborg zu erobern. Tamerlaus heiratet die Jungfrau und lässt sie Christin bleiben; er hat mit ihr eine Tochter, (die ebenfalls christlich erzogen wird $\alpha\,\beta$), die sehr schön und klug ist.

b. Das Ende Salmans. (Cap. VI—X $\alpha\,\beta$, IV—VIII γ.)

Faustinus erbittet Heer und Schiffe von seinem Bruder und fährt damit zu Malpriant. Dieser rät ihm Salman anzugreifen, gibt ihm ein ausgezeichnetes Pferd, Styrus, zwei junge Ritter [ausgezeichnete Helden — *kappar* — γ] Cimbal und Carvel und viel Kriegsvolk. Faustinus greift nun Cimbria an und kommt zur Burg Mandia [Mondia γ], wo Salman residiert; er sendet zwölf Gesandte, deren Vormann Metulus[3]) ist, der im Namen seines Herrn von Salman Abtretung seiner Krone und Frau verlangt. Als der König darüber erzürnt in Drohungen ausbricht, wirft

---

[1]) in α oft auch zu Tamuslaus entstellt.

[2]) *au* nach neuisländischer Aussprache in allen Hss. durch *á* wiedergegeben.

[3]) in $\alpha\,\beta$ zuerst Metululus verschrieben (α corrigiert).

Metulus einen Spiess auf ihn, den Salman jedoch auffängt und auf Metulus zurückschleudert. Die Gesandten werden alle bis auf einen, der entkommt, getötet. Die Leichen werden auf Befehl des Königs an einen Galgen auf der Burgmauer aufgehängt, damit die Feinde ihr Schicksal erblicken. Salman hat drei treue Freunde und Diener, die zwei Brüder Hlies und Victor,[1]) und den von ihm vor allen anderen hoch gehaltenen Gamaliel. Mit ihnen zieht er in den Kampf. Die Sonne wird von den Pfeilschauern fast verfinstert, Raben, Adler und wilde Thiere kommen in Scharen herbei. — Hlies tötet einen Berserk Darius, wird aber von Faustinus getötet. Victor's Ross Lognat wird von einem Riesen Rasi[2]) mit einer Streitaxt getötet; Victor erschlägt ihn, wird aber von Carvel von hinten durchbohrt und von Faustinus vollständig getötet. Gamaliel sagt zum König, das Ende scheine gekommen und sein Benehmen gegen die Norne habe dazu beigetragen, doch Salman erwidert, Gott habe allen den Todestag bestimmt.

Gamaliel stürzt wie ein Löwe, der in eine Heerde Schafe fällt, in die Feinde, misst sich mit Faustinus, wird aber von der Uebermacht bewältigt, auf Faustinus Befehl gebunden und gefangen fortgeführt.

Der König Salman wirft Faustinus aus dem Sattel [in γ nach dem Tode Fabors], und kämpft mit der Streitaxt Rasanaut, doch seine Niederlage ist unabwendbar. Zwei Ritter, Tellus und Fabor,[3]) harren tapfer bei ihm aus; letzterer wird von Cimbal erschlagen, Carvel schlägt dem König Salman den linken Fuss ab. Addomolus[4]) zerschmettert ihm [mit einem Streithammer γ] die reçhte Hand, Salman kämpft mit der linken weiter und fällt dann bewusstlos nieder. Als Tellus seinen Fall sieht,

[1]) γ schreibt *vygþor* d. i. *víg-þórr*, also volksetymologisch umgedeutet; auch α und β haben *g*.

[2]) α durch Lesefehler constant Rafi.

[3]) Var.: Faber.

[4]) Varr.: d, ll, -mel-, Adonius etc.

schlägt er sich durch die Heiden durch und entkommt. Drei Tage hatte der Kampf gedauert. Salman, der für tot aufgelesen und zur Burg getragen wird, kommt beim Transport zu sich, schlägt einen der Geleitsmänner tot, wird aber bewältigt und auf Befehl des Siegers an dem Galgen des Metulus aufgehängt. Faustinus lässt die beiden Prinzen zu diesem Schauspiele herbeiholen. Der ältere weint und hält sich das Kleid vor, Amlóði aber lacht [über die Todeszuckungen des Vaters γ]. Sigvard antwortet auf die Frage, wie ihn der Tod des Vaters schmerze, bitterlich, und er wollte ihn rächen, wenn er nur könnte. Er wird ebenfalls gehängt, und Amlóði lacht über seine Zuckungen und bewirft ihn mit Schmutz; da erklären ihn alle für den grössten Narren und lassen ihn leben (bezw. γ: der König fragt, ob man ihn töten solle, das Gefolge rät ihn als Spassmacher leben zu lassen).

c. Das Schicksal Amba's. (Cap. XI α β, IX γ.)

Gamaliel ist bereit, dem Könige zu dienen, wenn er und das Volk Christen bleiben dürfen. Der König willigt ein; er schätzt Gamaliel sehr hoch und macht ihn zu seinem geheimen Rat.

Nun will der König Amba zur Gemahlin haben und versucht, mit Gewalt sein Ziel zu erreichen, aber wird jedesmal durch unerträgliche Schmerzen daran verhindert. Als er am Morgen dieses seiner Umgebung erzählt, da denken die Einheimischen, die Völva werde dabei ihre Hand im Spiele haben. Dreimal ergeht es dem Könige so, dann fragt er Gamaliel, der rät ihm, von Amba abzulassen und sie in Ehren zu halten. Der König folgt diesem Rate. [in γ: erst die Anfrage bei G., dann die noch dreimal wiederholten vergeblichen Angriffe, erst dann Verzicht.]

d. Unterwerfung Bálands. (Kap. XII—XVI α β, X—XII γ.)

Nach einem Jahre fährt der König zu seinem Bruder

Malpriant und überlässt für die Dauer seiner Abwesenheit das Land Gamaliel. Die beiden Brüder sagen Báland Krieg an. — Báland hat zwölf hervorragende Helden, von denen Didrich, Dixinn, Vilhjálmr und Carl die berühmtesten sind.[1]) Der Kampf endet für Báland siegreich; Dixinn, den Faustinus mit einem Widerhakenspiess gefangen genommen hat, wird am nächsten Tage im eroberten Lager gefunden und befreit; die Heiden fliehen, und ziehen [auf den Rat Malpriants γ] gegen eine benachbarte Landschaft, wo auf der Burg Angany (Anga γ) ein alter Jarl namens Calitor sitzt, der zu Donriks Zeiten dessen Unterkönig gewesen. Er hat drei Töchter; Dyla, (Tyla γ) die älteste, ist Bálands Gattin, die zweite ist an Valianus, einen jungen Ritter verheiratet, die dritte, Leta[2]) (Lota α) ist ledig.

Der erwähnte Valianus hat mit Báland wegen seines väterlichen Erbes, das ihm der König vorenthalten will, Streitigkeiten gehabt und weilt als Landesflüchtiger bei Calitor, der ihn mit dem Könige zu versöhnen hofft. — Die heidnischen Könige kommen vor Tagesanbruch bei der Burg an und überfallen sie; der alte Jarl wird von Faustinus im Kampfe getötet, Valianus mit dem Rest der Besatzung ergibt sich, und sagt, auch er habe an Baland Rache zu nehmen. Er rät den Königen zu einer List: er werde Baland die Ankunft Calitors zu einem Feste melden, Faustinus solle sich in das Gewand Calitors kleiden und mit einer Schar von Kriegern in die Stadt reiten; auf ein Hornzeichen solle dann Malpriant mit dem Hauptheer aus einem Verstecke im Gebirge vorbrechen. Báland schöpft in der That keinen Verdacht (besonders da Valianus ihm den Goldring Calitors vorweist α β) und der Anschlag gelingt. Das Fest verwandelt sich in einen Kampf, Báland

[1]) in γ Vilhj. an erster Stelle.

[2]) α schreibt constant Lota; in β γ kann möglicherweise hie und da so gelesen werden, doch ist sicher überall Leta (mit e) die Meinung der Schreiber.

wird gefangen genommen, die vier Kämpen schlagen sich darauf durch und entkommen. Die drei Söhne Bálands werden getötet, seine Gattin stirbt vor Schmerz. Valianus setzen die Könige zum Statthalter ein, den gefangenen Báland und die ledige Tochter des Jarl nehmen sie mit sich und ziehen nach Spania. Faustinus heiratet Leta. Malpriants fünfzehnjährige Tochter Tyrus, die der Vater wegen ihrer Klugheit und Schönheit sehr liebt, erwirkt für Báland Freilassung und das Versprechen der Wiedereinsetzung in sein Reich als Vasall Malpriants. Sie verliebt sich in ihn, gesteht ihm ihre Liebe und auf ihren Rat hält er um sie an. Der anfangs zornige Malpriant gibt seine Einwilligung, wenn Báland seinen Glauben abschwöre. Als Báland vor einer Statue Macomets dies thut und verspricht, auch sein Land vom Christentum abzuwenden, gibt ihm Malpriant vor Freuden sein Reich ohne jede andere Verpflichtung als die treuen Bündnisses zurück. Báland kommt seinem Versprechen nach, entfernt die Heiligenbilder aus den heiligen Stätten und setzt an ihre Stelle Bilder der Götzen. Er verfolgt das Christentum grausam; Valianus nimmt den heidnischen Glauben an und versöhnt sich mit dem König, Vilhjálmr und seine Gefährten aber fliehen nach Frakkland und werden dort ansässig. Das Land wird heidnisch und bleibt es bis zu den Tagen Karoli Magni [welcher der erste Kaiser nördlich vom Grikklandsmeer war γ], der wieder den rechten Glauben einführte. — Faustinus kehrt mit Leta nach Cimbria zurück.

II. Amlodi als Narr.

1. Sein gewöhnliches Treiben. (Kap. XVII. und Anfang XVIII α β; Anfang XIII γ.)

König Faustinus regiert sehr strenge; Graf Gamaliel sucht so viel als möglich zu lindern und zu schlichten. Leta fühlt sich sehr unglücklich, doch findet sie sich allmählich

in ihr Loos (da der Kōnig ihr in allem nachgibt γ). Ihre Ehe bleibt kinderlos (ausdrücklich erwähnt nur in γ, doch sachlich stimmt auch α β).

Indess wächst Amlóði heran; er wird ungewöhnlich gross und stark, doch ist er immer schmutzig und verwahrlost; er benimmt sich wie ein Narr und macht alles verkehrt. Sein ständiger Aufenthalt ist das Küchenhaus, wo er von allen Gerichten isst; die Mägde, die ihm das wehren wollen, beschüttet er mit heissem Wasser oder mit Asche. Seine einzige Beschäftigung ist das Anfertigen von hölzernen [langen γ] Stiften *(spítur)*, deren Spitzen er in Feuer (und Wasser α β) härtet. Er legt sie alle in einen Winkel seiner Hütte, die sich in der Nähe des Kochhauses befindet. Niemand weiss, warum er das thut. So wird er 12 Jahre alt; er trägt einen blauen Kittel mit Ledergürtel und einen kleinen Hut; denn so war die Landessitte, sich zu kleiden. — Amba ist sehr traurig über seinen Zustand; Gamaliel tröstet sie in Allem, so gut er kann.

2. Amlodi beim Feste des Kōnigs. (Cap. XVIII und XIX Anf. α β, XIII nnd XIV Anf. γ.)

Einmal bei einem Feste befiehlt der Kōnig, Amlóði zum Scherze herbeizuholen. Die Boten finden ihn mit den Küchenmägden sein Wesen treibend. Als sie ihm den Befehl des Kōnigs melden, wird er blutrot (und atmet schwer auf γ), folgt ihnen aber ohne Weigerung. Er tritt in die Halle, ohne jemanden zu grüssen, und schlägt Gamaliel; den Addomolus aber, der dem Könige sagt, Amlodi sei nur ein verstellter Narr, der König solle ihn töten, sonst werde er einmal ihnen Allen den Tod bringen, streichelt er zärtlich wie ein Kind seine Mutter. Ohne ein Wort zu sprechen, zieht er sich zum Gelächter der Versammlung die Hosen aus. Der Kōnig trinkt ihm zu, füllt dann ein Gefäss und fordert ihn auf zu trinken. Amlóði sagt: Trinke du, Kōnig, ich trinke und trinke doch

nicht[1]) [dieser Ausspruch fehlt in γ], leert darauf das Gefäss zur Hälfte und reicht es dem Addomolus, der es auf Befehl des Königs widerstrebend leert und Amlóði zurück gibt.

Amlóði sagt: „Oft ergreift der Unbemittelte verzweifelte Auswege, das muss nun der König entgelten, dass das Bedürfnis nicht in meiner Gewalt ist“ ($\alpha\ \beta$). [„Das muss nun der König entgelten, dass ich das, was ich eben brauche, nicht zu meiner Verfügung habe, denn der Unbemittelte kann nichts ausrichten, wenn er auch wollte“ γ][2]). Darauf harnt er in das Gefäss und reicht es dem König. Dieser zieht zornig sein Schwert, doch Amlóði weicht dem Hiebe aus und entreisst dem König die Waffe, reicht sie ihm aber mit dem Griffe, die Spitze gegen sich gerichtet. Unschlüssig steht der König nun da, doch als alle sagen, es wäre eine Schande, einen so vollkommenen Narren, der sich nicht gerächt habe, obwohl er konnte, zu töten, lässt er das Schwert sinken. Da wird Aml. sehr traurig und fällt um; alle staunen über diese Narrheit. Der König wird wieder froh. Die Nacht geht zu Ende, da fragt ihn der König, wie schwer ihm der Tod seines Vaters gefallen und wo er ihn am meisten geschmerzt hätte. Amlóði antwortet: im Hintern *(mig tók sárast í rassinn)*. Darüber lachen die Heiden; die Christen aber schweigen. Endlich verrichtet Amlóði seine Notdurft vor der Versammlung, worüber einige lachen, andere aber erbost sind und raten, man solle ihn totschlagen, (der König und $\alpha\ \beta$) andere aber äussern, man solle ihn leben lassen, (er werde nie vernünftig werden $\alpha\ \beta$.) Aml. geht ohne zu

---

[1]) Ist damit gemeint, dass Amlóði nur scheinbar trinkt (den Trank hinter das Gewand schüttet)?

[2]) *opt er örvænt [orþætt β, or þætt α;* unverständlich] *ráð efnalausum, þess geldur kóngur, að þörfin er ekki í mínu valdi $\alpha\ \beta$; þess geldur nú kóngur, að hvað eg við þarf hef eg nú ekki í mínu valdi, þvíað efnalauss orkar ei neins, þó vildi γ.* Der obscene Sinn von $\alpha\ \beta$ ist klar; γ schwächt den Witz durch Weitläufigkeit ab und ändert.

grüssen weg und kommt in das Kochhaus, wo Amba und Leta am Feuer sitzen. Er ergreift den Stuhl seiner Mutter und setzt ihn in das Feuer; Leta und die Mägde müssen sie schleunigst retten. Amba weint darüber und alle sagen, ein solcher Narr werde nie an Rache denken.

3. Amlodi bei den Hirten. (Cap. XIX [+ XX, in $\alpha\ \beta$ bei der Zählung übersprungen] —XXI $\alpha\ \beta$, XIV und Anfang XV γ.)

Der König will der Beschäftigungslosigkeit Amlóðis steuern und gibt (unter Gamaliels Zustimmung γ) den Befehl, er habe sich bei den Viehhirten aufzuhalten. Sie kommen (sechs an Zahl, ihr Vormann heisst Batthas [α] Bacthas [β] $\alpha\ \beta$)[1] am Morgen, ihn abzuholen, und treffen ihn beim Verfertigen der Stifte an. Sie fragen, wozu er sie mache, er antwortet, er wolle sie zur Vaterrache haben und nicht haben, und lacht dazu. [So $\alpha\ \beta$; — ..... zur Vaterrache, dann zu rächen und nicht zu rächen. Darnach sehen sie nicht gerade aus! sagen die Hirten γ.][2] Als sie ihm den Befehl des Königs melden, steht er auf und schreitet ihnen so rasch voran, dass sie ihm nicht folgen können. An einem (grundlosen γ) Gebirgssee (den die Leute für grundlos halten $\alpha\ \beta$) holen sie ihn ein; dort sitzt er. Obwohl es ganz schönes Wetter ist, legt er sich, wie um zu lauschen, am Ufer nieder, und sagt dann: 'Wind ist in das Wasser gekommen und Wind wieder aus ihm'.

---

[1]) Später nennt γ den Anführer der Hirten Batar.

[2]) *hann kvaðst til föðurhefnda ætla og ekki hafa $\alpha\ \beta$, en hann kvað til föðurhefnda, að hefna þá og ekki hefna þá. ólíkar eru þær til þess, sögðu þeir γ.*

Das *þá* bei γ könnte möglicherweise eine Fehllesung für ein abgekürztes *pápa* (den Vater rächen) der Vorlage sein, wodurch die Antwort wie in dem Brjám-märchen lauten würde (s. S. 95); vielleicht ist auch statt *ekki ei* zu schreiben und als ein Wortspiel mit *æ* (immer) zu verstehen wie im Märchen (a. a. O.); aber ebenso leicht ist die unzweideutige Negation zu erklären: durch den unmittelbaren Widerspruch soll Amlodi eben als Narr gekennzeichnet werden.

Dann ersteigen sie das Gebirge; Amlóði verscheucht alle Schafe und sie verlieren sie und ihn aus den Augen. Die Hirten suchen nun den ganzen Tag und finden erst gegen Abend die ganze Heerde unter einer Bergleite. Aus einer Höhle im Berge hören sie Menschenstimmen, und sehen bald darauf Amlóði mit einer Waffe in der Hand fliehen; 18 [14 γ] grosse Männer, davon zwei besonders gross, eilen ihm nach. Diese Räuber geraten mit den Hirten in einen Kampf, von denen vier fallen, während 12 der Räuber erschlagen werden. Amlóði kommt dazu und giebt dem einen Räuber die Waffe, weicht aber seinem Hiebe aus, umschliesst ihn mit den Armen und trägt ihn ganz zärtlich in die Höhle. Der Räuber nennt sich Garon und unterwirft sich Amlóði. Sein Bruder Artamund, der nacheilt und Amlóði töten will, wird von diesem in die Luft geworfen, so dass er beim Niederfallen zerschmettert, und ebenso geht es dem Rest der Räuberbande. Mit Garon aber schliesst Amlodi einen Freundschaftsbund; seine Einladung zum Bleiben schlägt er aus und schliesst sich den Hirten an. Beim Heimtreiben der Herde kommen sie an Wasserfällen vorbei, da sagt Amlóði: 'Heute Abend rennen die Wasserfälle[1]) alle hinauf, doch keiner herab'. [Dies sagte er dreimal γ], sonst spricht er kein Wort mehr. Als sie heimkommen, geht Amlóði in das Kochhaus, die Hirten aber berichten dem Könige auf seine Frage nach dem Benehmen Amlóðis alles,[2]) und seine Narrheit wird angestaunt. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle alle zurücktreibt; da sagt der König: 'Narren sind die weisesten; Amlóði spricht Worte aus Verstand und nicht aus Verstand'.

---

[1]) „wo früher welche waren" *(þar áðr vóru)* add. α β.

[2]) Von hier γ etwas abweichend in der Reihenfolge: da sagt der König: 'Amlóði spricht ein Wort aus Verstand und nicht aus Verstand'. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle zurücktreibt, da äussert der König: 'Narren sind die weisesten'.

4. Amlodi und Drafnar. (Cap. XXII—XXIII α β. XV bis XVI γ.)

In der Sturmnacht geht Amlódi auf die Strasse, die ganz menschenleer ist. Ein Mann mit einem leuchtenden Schwerte, das die Nacht erhellt, begegnet ihm. Es ist der berüchtigte Räuber Drafnar; auf dem Rücken in der Hand γ) hat er eine Keule. Wie er Amlódi erblickt, schlägt er nach ihm mit dem Schwert α β, mit der Keule γ), doch Amlódi umklammert ihn, so dass ihm sein Schwert entfällt, trägt ihn in die Königshalle, wo der König mit seinem Gefolge sitzt, und wirft die Thüre zu. Der Räuber erschlägt 12 Männer in der Halle mit seiner Keule, dann öffnet Amlódi wieder, erfasst Drafnar von neuem und trägt ihn zur Stelle zurück, wo sie gekämpft, und schenkt ihm gegen das Treueversprechen Leben und Freiheit. Er gibt ihm das Schwert zurück und trägt ihm auf, sich in der nächsten Nacht wieder hier einzufinden. Dann geht er in das Haus seiner Mutter, legt sich dort auf ein Bett und schläft ein. In der Halle sind sie über Amlódi sehr erzürnt und verlangen seinen Tod. Gamaliel aber verteidigt ihn mit gutem Erfolg. Amba kommt in ihr Schlafgemach, findet dort ihren Sohn schlafend und sieht, dass er eine Wunde am Rücken hat, die sie einsalbt. Am Morgen will sie ihn heilen, doch er weist die Heilung zurück, und nachdem er sich überzeugt, dass niemand sie belauscht, tröstet er sie und mahnt sie zum Ausharren, alles werde ein Ende nehmen. Er küsst sie und schläft wieder weiter bis in den Tag hinein. — Am Abend geht er in das Kochhaus und in der Nacht trifft er dann auf der Strasse Drafnar, mit dem er in das Gebirge geht. Drafnars Schwert [*Sigurljómi* (Siegesglanz) γ] leuchtet ihnen. Sie gehen zu Garon, er befreundet Drafnar mit diesem und rät beiden vom Räuberleben ab.

Amlódi weilt zwei Nächte bei Garon, der ihm die Wunden heilt, und erbittet beim Abschied von Drafnar sein Gewand, einen grauen Mantel (der die wunderbare

Eigenschaft hat, dass sein Träger weder im Gehen noch im Schwimmen ermüdet, mehr Kraft als sonst hat und durch Eisen unverwundbar ist α β). Heimgekommen treibt er wieder sein altes Wesen in der Küche, macht seine Stifte und geht am Abend [alle Abende γ] zu seiner Mutter schlafen. Es sind dort eben [*nicht* an diesem Abend *wie* α β, *sondern* 'einmal' γ] viele Gäste, da treibt er unflätigen Unfug, bewirft seine Mutter mit Kot und legt sich dann schlafen. Dieses Benehmen wird dem Könige hinterbracht.

5. Amlodi als Sauhirt. (Cap. XXIV Anfang α β, XVII Anfang γ.)

Der König hat 6000 Schweine, die von 7 Hirten gehütet werden, deren oberster Salla heisst. Als dieser stirbt, rät Gamaliel, Amlóði an seine Stelle zu setzen. Es geschieht und Amlóði nimmt sich der Schweine sehr an, fängt wilde Thiere und zerstückt sie, siedet das Fleisch in Kesseln und gibt es den Schweinen zu fressen, die davon dick werden [und ihm sehr anhängen α β]. Sonst aber spricht er mit Niemandem ein Wort [*fehlt* γ]. Der König ist darüber sehr zufrieden.

6. Der Traum des Königs. (Cap. XXIV α β, XVII γ.)

Einmal geht der König trunken zu Bett [Einmal im Mittagsschlafe γ] und hat einen unruhigen Schlaf, man will ihn wecken, doch die Königin befiehlt, ihn seinen Traum austräumen zu lassen. Nach dem Erwachen erzählt der König seinen Traum: ich blickte in die Sonne, sie war ganz rot und ein Schwert fiel aus ihr auf mein rechtes Handgelenk und schnitt die Hand ab, doch schmerzte es nicht sehr; als ich wieder aufblickte, sah ich keine Sonne, sondern ein glühendes Schwert, das [mit ungeheurer Geschwindigkeit γ] auf mich herab zielte und dem ich nicht entgehen konnte — das wird wol mein Tod sein. Gamaliel deutet den Traum: die Sonne ist Gott, ihre Röte

deutet auf den Zorn Gottes; das erste Schwert bedeutet den irdischen Tod: die Wunde schmerzte nicht, du wirst also leicht und zwar in Trunkenheit sterben; das andere Schwert aber bedeutet die ewige Verdammnis. Darum bekehre dich und glaube an Christum. Der König wird darüber zornig und bedroht Gamaliel, fällt aber in Ohnmacht, aus der ihm Gamaliel hilft [nur Gamaliel kann ihm helfen, indem er ihm seine Hand auf die Brust auflegt γ], wodurch Faustinus wieder besänftigt und freundlich wird. Addomolus reizt den König gegen Gamaliel auf, er begünstige Amlóði, der jetzt bei seiner Mutter nur um Verrat mit ihr anzuspinnen schlafe; er wolle die beiden (sieben Nächte α β) belauschen. (Leta sagt: Thöricht ist der Tölpel [d. h. doch wol, Aml. sei in seiner Tollheit gefährlich] und du sprichst so infolge deiner Todesbestimmung[1]) α β; in γ etwas anders: Leta bestärkt den König in seiner guten Meinung von Gamaliel.) Der König gibt nur zögernd seine Einwilligung, denn er liebt Gamaliel als seinen Lebensretter.

7. Der Tod des Addomolus. (Cap. XXV α β, XVIII γ.)

Addomolus versteckt sich unbemerkt im Schlafgemach Amba's unter einem Bette, Amlóði kommt spät aus dem Kochhaus heim; er ist ganz rasend, nimmt aus einem Waffenbündel, das dort zu Spielen aufbewahrt wird, einen langen Spiess, sticht damit im ganzen Zimmer herum, bedroht die Schlafdienerin, die entsetzt davon läuft, dann seine Mutter und verübt dabei grosses Geschreï und Lachen. Er hört unter dem Bette etwas, sticht hin, und wie er beim Zurückziehen Blut bemerkt, heult er wie ein Schwein, sticht von oben her den Speer durch das Bett, legt sich auf das Schaftende und lärmt und schreit. (Als er unter dem Bette etwas hört, springt er in das Bett und sticht von dort nach unten und legt sich auf den Speer; als

[1]) *heimskur er gekkurinn og af feigð þinni flaprar þú.*

schlägt er sich durch die Heiden durch und entkommt. Drei Tage hatte der Kampf gedauert. Salman, der für tot aufgelesen und zur Burg getragen wird, kommt beim Transport zu sich, schlägt einen der Geleitsmänner tot, wird aber bewältigt und auf Befehl des Siegers an dem Galgen des Metulus aufgehängt. Faustinus lässt die beiden Prinzen zu diesem Schauspiele herbeiholen. Der ältere weint und hält sich das Kleid vor, Amlóði aber lacht [über die Todeszuckungen des Vaters γ]. Sigvard antwortet auf die Frage, wie ihn der Tod des Vaters schmerze, bitterlich, und er wollte ihn rächen, wenn er nur könnte. Er wird ebenfalls gehängt, und Amlóði lacht über seine Zuckungen und bewirft ihn mit Schmutz; da erklären ihn alle für den grössten Narren und lassen ihn leben (bezw. γ: der König fragt, ob man ihn töten solle, das Gefolge rät ihn als Spassmacher leben zu lassen).

c. Das Schicksal Amba's. (Cap. XI α β, IX γ.)

Gamaliel ist bereit, dem Könige zu dienen, wenn er und das Volk Christen bleiben dürfen. Der König willigt ein; er schätzt Gamaliel sehr hoch und macht ihn zu seinem geheimen Rat.

Nun will der König Amba zur Gemahlin haben und versucht, mit Gewalt sein Ziel zu erreichen, aber wird jedesmal durch unerträgliche Schmerzen daran verhindert. Als er am Morgen dieses seiner Umgebung erzählt, da denken die Einheimischen, die Völva werde dabei ihre Hand im Spiele haben. Dreimal ergeht es dem Könige so, dann fragt er Gamaliel, der rät ihm, von Amba abzulassen und sie in Ehren zu halten. Der König folgt diesem Rate. [in γ: erst die Anfrage bei G., dann die noch dreimal wiederholten vergeblichen Angriffe, erst dann Verzicht.]

d. Unterwerfung Bálands. (Kap. XII—XVI α β, X—XII γ.)

Nach einem Jahre fährt der König zu seinem Bruder

Malpriant und überlässt für die Dauer seiner Abwesenheit das Land Gamaliel. Die beiden Brüder sagen Báland Krieg an. — Báland hat zwölf hervorragende Helden, von denen Didrich, Dixinn, Vilhjálmr und Carl die berühmtesten sind.[1]) Der Kampf endet für Báland siegreich; Dixinn, den Faustinus mit einem Widerhakenspiess gefangen genommen hat, wird am nächsten Tage im eroberten Lager gefunden und befreit; die Heiden fliehen, und ziehen [auf den Rat Malpriants γ] gegen eine benachbarte Landschaft, wo auf der Burg Angany (Anga γ) ein alter Jarl namens Calitor sitzt, der zu Donriks Zeiten dessen Unterkönig gewesen. Er hat drei Töchter; Dyla, (Tyla γ) die älteste, ist Bálands Gattin, die zweite ist an Valianus, einen jungen Ritter verheiratet, die dritte, Leta[2]) (Lota α) ist ledig.

Der erwähnte Valianus hat mit Báland wegen seines väterlichen Erbes, das ihm der König vorenthalten will, Streitigkeiten gehabt und weilt als Landesflüchtiger bei Calitor, der ihn mit dem Könige zu versöhnen hofft. — Die heidnischen Könige kommen vor Tagesanbruch bei der Burg an und überfallen sie; der alte Jarl wird von Faustinus im Kampfe getötet, Valianus mit dem Rest der Besatzung ergibt sich, und sagt, auch er habe an Baland Rache zu nehmen. Er rät den Königen zu einer List: er werde Baland die Ankunft Calitors zu einem Feste melden, Faustinus solle sich in das Gewand Calitors kleiden und mit einer Schar von Kriegern in die Stadt reiten; auf ein Hornzeichen solle dann Malpriant mit dem Hauptheer aus einem Verstecke im Gebirge vorbrechen. Báland schöpft in der That keinen Verdacht (besonders da Valianus ihm den Goldring Calitors vorweist $\alpha\,\beta$) und der Anschlag gelingt. Das Fest verwandelt sich in einen Kampf, Báland

[1]) in γ Vilhj. an erster Stelle.

[2]) α schreibt constant Lota; in $\beta\,\gamma$ kann möglicherweise hie und da so gelesen werden, doch ist sicher überall Leta (mit e) die Meinung der Schreiber.

wird gefangen genommen, die vier Kämpen schlagen sich darauf durch und entkommen. Die drei Söhne Bálands werden getötet, seine Gattin stirbt vor Schmerz. Valianus setzen die Könige zum Statthalter ein, den gefangenen Báland und die ledige Tochter des Jarl nehmen sie mit sich und ziehen nach Spania. Faustinus heiratet Leta. Malpriants fünfzehnjährige Tochter Tyrus, die der Vater wegen ihrer Klugheit und Schönheit sehr liebt, erwirkt für Báland Freilassung und das Versprechen der Wiedereinsetzung in sein Reich als Vasall Malpriants. Sie verliebt sich in ihn, gesteht ihm ihre Liebe und auf ihren Rat hält er um sie an. Der anfangs zornige Malpriant gibt seine Einwilligung, wenn Báland seinen Glauben abschwöre. Als Báland vor einer Statue Macomets dies thut und verspricht, auch sein Land vom Christentum abzuwenden, gibt ihm Malpriant vor Freuden sein Reich ohne jede andere Verpflichtung als die treuen Bündnisses zurück. Báland kommt seinem Versprechen nach, entfernt die Heiligenbilder aus den heiligen Stätten und setzt an ihre Stelle Bilder der Götzen. Er verfolgt das Christentum grausam; Valianus nimmt den heidnischen Glauben an und versöhnt sich mit dem König, Vilhjálmr und seine Gefährten aber fliehen nach Frakkland und werden dort ansässig. Das Land wird heidnisch und bleibt es bis zu den Tagen Karoli Magni [welcher der erste Kaiser nördlich vom Grikklandsmeer war γ], der wieder den rechten Glauben einführte. — Faustinus kehrt mit Leta nach Cimbria zurück.

II. Amlodi als Narr.

1. Sein gewöhnliches Treiben. (Kap. XVII. und Anfang XVIII α β; Anfang XIII γ.)

König Faustinus regiert sehr strenge; Graf Gamaliel sucht so viel als möglich zu lindern und zu schlichten. Leta fühlt sich sehr unglücklich, doch findet sie sich allmählich

in ihr Loos (da der König ihr in allem nachgibt γ). Ihre Ehe bleibt kinderlos (ausdrücklich erwähnt nur in γ, doch sachlich stimmt auch α β).

Indess wächst Amlóði heran; er wird ungewöhnlich gross und stark, doch ist er immer schmutzig und verwahrlost; er benimmt sich wie ein Narr und macht alles verkehrt. Sein ständiger Aufenthalt ist das Küchenhaus, wo er von allen Gerichten isst; die Mägde, die ihm das wehren wollen, beschüttet er mit heissem Wasser oder mit Asche. Seine einzige Beschäftigung ist das Anfertigen von hölzernen [langen γ] Stiften *(spítur)*, deren Spitzen er in Feuer (und Wasser α β) härtet. Er legt sie alle in einen Winkel seiner Hütte, die sich in der Nähe des Kochhauses befindet. Niemand weiss, warum er das thut. So wird er 12 Jahre alt; er trägt einen blauen Kittel mit Ledergürtel und einen kleinen Hut; denn so war die Landessitte, sich zu kleiden. — Amba ist sehr traurig über seinen Zustand; Gamaliel tröstet sie in Allem, so gut er kann.

2. Amlodi beim Feste des Königs. (Cap. XVIII und XIX Anf. α β, XIII und XIV Anf. γ.)

Einmal bei einem Feste befiehlt der König, Amlóði zum Scherze herbeizuholen. Die Boten finden ihn mit den Küchenmägden sein Wesen treibend. Als sie ihm den Befehl des Königs melden, wird er blutrot (und atmet schwer auf γ), folgt ihnen aber ohne Weigerung. Er tritt in die Halle, ohne jemanden zu grüssen, und schlägt Gamaliel; den Addomolus aber, der dem Könige sagt, Amlodi sei nur ein verstellter Narr, der König solle ihn töten, sonst werde er einmal ihnen Allen den Tod bringen, streichelt er zärtlich wie ein Kind seine Mutter. Ohne ein Wort zu sprechen, zieht er sich zum Gelächter der Versammlung die Hosen aus. Der König trinkt ihm zu, füllt dann ein Gefäss und fordert ihn auf zu trinken. Amlóði sagt: Trinke du, König, ich trinke und trinke doch

nicht[1]) [dieser Ausspruch fehlt in γ], leert darauf das Gefäss zur Hälfte und reicht es dem Addomolus, der es auf Befehl des Königs widerstrebend leert und Amlóði zurück gibt.

Amlóði sagt: „Oft ergreift der Unbemittelte verzweifelte Auswege, das muss nun der König entgelten, dass das Bedürfnis nicht in meiner Gewalt ist“ ($\alpha\ \beta$). [„Das muss nun der König entgelten, dass ich das, was ich eben brauche, nicht zu meiner Verfügung habe, denn der Unbemittelte kann nichts ausrichten, wenn er auch wollte“ γ][2]). Darauf harnt er in das Gefäss und reicht es dem König. Dieser zieht zornig sein Schwert, doch Amlóði weicht dem Hiebe aus und entreisst dem König die Waffe, reicht sie ihm aber mit dem Griffe, die Spitze gegen sich gerichtet. Unschlüssig steht der König nun da, doch als alle sagen, es wäre eine Schande, einen so vollkommenen Narren, der sich nicht gerächt habe, obwohl er konnte, zu töten, lässt er das Schwert sinken. Da wird Aml. sehr traurig und fällt um; alle staunen über diese Narrheit. Der König wird wieder froh. Die Nacht geht zu Ende, da fragt ihn der König, wie schwer ihm der Tod seines Vaters gefallen und wo er ihn am meisten geschmerzt hätte. Amlóði antwortet: im Hintern *(mig tók sárast í rassinn)*. Darüber lachen die Heiden; die Christen aber schweigen. Endlich verrichtet Amlóði seine Notdurft vor der Versammlung, worüber einige lachen, andere aber erbost sind und raten, man solle ihn totschlagen, (der König und $\alpha\ \beta$) andere aber äussern, man solle ihn leben lassen, (er werde nie vernünftig werden $\alpha\ \beta$.) Aml. geht ohne zu

---

[1]) Ist damit gemeint, dass Amlóði nur scheinbar trinkt (den Trank hinter das Gewand schüttet)?

[2]) *opt er örvænt [orþætt β, or þætt α;* unverständlich] *ráð efnalausum, þess geldur kóngur, að þörfin er ekki í mínu valdi $\alpha\ \beta$; þess geldur nú kóngur, að hvað eg við þarf hef eg nú ekki í mínu valdi, þvíað efnalauss orkar ei neins, þó vildi γ.* Der obscene Sinn von $\alpha\ \beta$ ist klar; γ schwächt den Witz durch Weitläufigkeit ab und ändert.

grüssen weg und kommt in das Kochhaus, wo Amba und Leta am Feuer sitzen. Er ergreift den Stuhl seiner Mutter und setzt ihn in das Feuer; Leta und die Mägde müssen sie schleunigst retten. Amba weint darüber und alle sagen, ein solcher Narr werde nie an Rache denken.

3. Amlodi bei den Hirten. (Cap. XIX [+ XX, in α β bei der Zählung übersprungen] —XXI α β, XIV und Anfang XV γ.)

Der König will der Beschäftigungslosigkeit Amlóđis steuern und gibt (unter Gamaliels Zustimmung γ) den Befehl, er habe sich bei den Viehhirten aufzuhalten. Sie kommen (sechs an Zahl, ihr Vormann heisst Batthas [α] Bacthas [β] α β)[1]) am Morgen, ihn abzuholen, und treffen ihn beim Verfertigen der Stifte an. Sie fragen, wozu er sie mache, er antwortet, er wolle sie zur Vaterrache haben und nicht haben, und lacht dazu. [So α β; — ..... zur Vaterrache, dann zu rächen und nicht zu rächen. Darnach sehen sie nicht gerade aus! sagen die Hirten γ.][2]) Als sie ihm den Befehl des Königs melden, steht er auf und schreitet ihnen so rasch voran, dass sie ihm nicht folgen können. An einem (grundlosen γ) Gebirgssee (den die Leute für grundlos halten α β) holen sie ihn ein; dort sitzt er. Obwohl es ganz schönes Wetter ist, legt er sich, wie um zu lauschen, am Ufer nieder, und sagt dann: 'Wind ist in das Wasser gekommen und Wind wieder aus ihm'.

---

[1]) Später nennt γ den Anführer der Hirten Batar.

[2]) *hann kvaðst til föðurhefnda ætla og ekki hafa α β, en hann kvað til föðurhefnda, að hefna þá og ekki hefna þá. ólíkar eru þær til þess, sögðu þeir γ.*

Das *þá* bei γ könnte möglicherweise eine Fehllesung für ein abgekürztes *pápa* (den Vater rächen) der Vorlage sein, wodurch die Antwort wie in dem Brjám-märchen lauten würde (s. S. 95); vielleicht ist auch statt *ekki ei* zu schreiben und als ein Wortspiel mit *æ* (immer) zu verstehen wie im Märchen (a. a. O.); aber ebenso leicht ist die unzweideutige Negation zu erklären: durch den unmittelbaren Widerspruch soll Amlodi eben als Narr gekennzeichnet werden.

Dann ersteigen sie das Gebirge; Amlóði verscheucht alle Schafe und sie verlieren sie und ihn aus den Augen. Die Hirten suchen nun den ganzen Tag und finden erst gegen Abend die ganze Heerde unter einer Bergleite. Aus einer Höhle im Berge hören sie Menschenstimmen, und sehen bald darauf Amlóði mit einer Waffe in der Hand fliehen; 18 [14 γ] grosse Männer, davon zwei besonders gross, eilen ihm nach. Diese Räuber geraten mit den Hirten in einen Kampf, von denen vier fallen, während 12 der Räuber erschlagen werden. Amlóði kommt dazu und giebt dem einen Räuber die Waffe, weicht aber seinem Hiebe aus, umschliesst ihn mit den Armen und trägt ihn ganz zärtlich in die Höhle. Der Räuber nennt sich Garon und unterwirft sich Amlóði. Sein Bruder Artamund, der nacheilt und Amlóði töten will, wird von diesem in die Luft geworfen, so dass er beim Niederfallen zerschmettert, und ebenso geht es dem Rest der Räuberbande. Mit Garon aber schliesst Amlodi einen Freundschaftsbund; seine Einladung zum Bleiben schlägt er aus und schliesst sich den Hirten an. Beim Heimtreiben der Herde kommen sie an Wasserfällen vorbei, da sagt Amlóði: 'Heute Abend rennen die Wasserfälle[1]) alle hinauf, doch keiner herab'. [Dies sagte er dreimal γ], sonst spricht er kein Wort mehr. Als sie heimkommen, geht Amlóði in das Kochhaus, die Hirten aber berichten dem Könige auf seine Frage nach dem Benehmen Amlóðis alles,[2]) und seine Narrheit wird angestaunt. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle alle zurücktreibt; da sagt der König: 'Narren sind die weisesten; Amlóði spricht Worte aus Verstand und nicht aus Verstand'.

---

[1]) „wo früher welche waren" *(þar áðr vóru)* add. α β.

[2]) Von hier γ etwas abweichend in der Reihenfolge: da sagt der König: 'Amlóði spricht ein Wort aus Verstand und nicht aus Verstand'. In der Nacht bricht ein fürchterlicher Sturm aus, der die Wasserfälle zurücktreibt, da äussert der König: 'Narren sind die weisesten'.

4. Amlodi und Drafnar. (Cap. XXII—XXIII α β, XV bis XVI γ.)

In der Sturmnacht geht Amlóði auf die Strasse, die ganz menschenleer ist. Ein Mann mit einem leuchtenden Schwerte, das die Nacht erhellt, begegnet ihm. Es ist der berüchtigte Räuber Drafnar; auf dem Rücken [in der Hand γ] hat er eine Keule. Wie er Amlóði erblickt, schlägt er nach ihm (mit dem Schwert α β, mit der Keule γ), doch Amlóði umklammert ihn, so dass ihm sein Schwert entfällt, trägt ihn in die Königshalle, wo der König mit seinem Gefolge sitzt, und wirft die Thüre zu. Der Räuber erschlägt 12 Männer in der Halle mit seiner Keule, dann öffnet Amlóði wieder, erfasst Drafnar von neuem und trägt ihn zur Stelle zurück, wo sie gekämpft, und schenkt ihm gegen das Treueversprechen Leben und Freiheit. Er gibt ihm das Schwert zurück und trägt ihm auf, sich in der nächsten Nacht wieder hier einzufinden. Dann geht er in das Haus seiner Mutter, legt sich dort auf ein Bett und schläft ein. In der Halle sind sie über Amlóði sehr erzürnt und verlangen seinen Tod. Gamaliel aber verteidigt ihn mit gutem Erfolg. Amba kommt in ihr Schlafgemach, findet dort ihren Sohn schlafend und sieht, dass er eine Wunde am Rücken hat, die sie einsalbt. Am Morgen will sie ihn heilen, doch er weist die Heilung zurück, und nachdem er sich überzeugt, dass niemand sie belauscht, tröstet er sie und mahnt sie zum Ausharren, alles werde ein Ende nehmen. Er küsst sie und schläft wieder weiter bis in den Tag hinein. — Am Abend geht er in das Kochhaus und in der Nacht trifft er dann auf der Strasse Drafnar, mit dem er in das Gebirge geht. Drafnars Schwert [*Sigurljómi* (Siegesglanz) γ] leuchtet ihnen. Sie gehen zu Garon, er befreundet Drafnar mit diesem und rät beiden vom Räuberleben ab.

Amlóði weilt zwei Nächte bei Garon, der ihm die Wunden heilt, und erbittet beim Abschied von Drafnar sein Gewand, einen grauen Mantel (der die wunderbare

Eigenschaft hat, dass sein Träger weder im Gehen noch im Schwimmen ermüdet, mehr Kraft als sonst hat und durch Eisen unverwundbar ist α β). Heimgekommen treibt er wieder sein altes Wesen in der Küche, macht seine Stifte und geht am Abend [alle Abende γ] zu seiner Mutter schlafen. Es sind dort eben [*nicht* an diesem Abend *wie* α β, *sondern* 'einmal' γ] viele Gäste, da treibt er unflätigen Unfug, bewirft seine Mutter mit Kot und legt sich dann schlafen. Dieses Benehmen wird dem Könige hinterbracht.

5. Amlodi als Sauhirt. (Cap. XXIV Anfang α β, XVII Anfang γ.)

Der König hat 6000 Schweine, die von 7 Hirten gehütet werden, deren oberster Salla heisst. Als dieser stirbt, rät Gamaliel, Amlóði an seine Stelle zu setzen. Es geschieht und Amlóði nimmt sich der Schweine sehr an, fängt wilde Thiere und zerstückt sie, siedet das Fleisch in Kesseln und gibt es den Schweinen zu fressen, die davon dick werden [und ihm sehr anhängen α β]. Sonst aber spricht er mit Niemandem ein Wort [*fehlt* γ]. Der König ist darüber sehr zufrieden.

6. Der Traum des Königs. (Cap. XXIV α β, XVII γ.)

Einmal geht der König trunken zu Bett [Einmal im Mittagsschlafe γ] und hat einen unruhigen Schlaf, man will ihn wecken, doch die Königin befiehlt, ihn seinen Traum austräumen zu lassen. Nach dem Erwachen erzählt der König seinen Traum: ich blickte in die Sonne, sie war ganz rot und ein Schwert fiel aus ihr auf mein rechtes Handgelenk und schnitt die Hand ab, doch schmerzte es nicht sehr; als ich wieder aufblickte, sah ich keine Sonne, sondern ein glühendes Schwert, das [mit ungeheurer Geschwindigkeit γ] auf mich herab zielte und dem ich nicht entgehen konnte — das wird wol mein Tod sein. Gamaliel deutet den Traum: die Sonne ist Gott, ihre Röte

deutet auf den Zorn Gottes; das erste Schwert bedeutet den irdischen Tod: die Wunde schmerzte nicht, du wirst also leicht und zwar in Trunkenheit sterben; das andere Schwert aber bedeutet die ewige Verdammnis. Darum bekehre dich und glaube an Christum. Der König wird darüber zornig und bedroht Gamaliel, fällt aber in Ohnmacht, aus der ihm Gamaliel hilft [nur Gamaliel kann ihm helfen, indem er ihm seine Hand auf die Brust auflegt γ], wodurch Faustinus wieder besänftigt und freundlich wird. Addomolus reizt den König gegen Gamaliel auf, er begünstige Amlóði, der jetzt bei seiner Mutter nur um Verrat mit ihr anzuspinnen schlafe; er wolle die beiden (sieben Nächte α β) belauschen. (Leta sagt: Thöricht ist der Tölpel [d. h. doch wol, Aml. sei in seiner Tollheit gefährlich] und du sprichst so infolge deiner Todesbestimmung[1]) α β; in γ etwas anders: Leta bestärkt den König in seiner guten Meinung von Gamaliel.) Der König gibt nur zögernd seine Einwilligung, denn er liebt Gamaliel als seinen Lebensretter.

7. Der Tod des Addomolus. (Cap. XXV α β, XVIII γ.)

Addomolus versteckt sich unbemerkt im Schlafgemach Amba's unter einem Bette, Amlóði kommt spät aus dem Kochhaus heim; er ist ganz rasend, nimmt aus einem Waffenbündel, das dort zu Spielen aufbewahrt wird, einen langen Spiess, sticht damit im ganzen Zimmer herum, bedroht die Schlafdienerin, die entsetzt davon läuft, dann seine Mutter und verübt dabei grosses Geschrei und Lachen. Er hört unter dem Bette etwas, sticht hin, und wie er beim Zurückziehen Blut bemerkt, heult er wie ein Schwein, sticht von oben her den Speer durch das Bett, legt sich auf das Schaftende und lärmt und schreit. (Als er unter dem Bette etwas hört, springt er in das Bett und sticht von dort nach unten und legt sich auf den Speer; als

[1]) *heimskur er gekkurinn og af feigð þinni flaprar þú.*

er beim Zurückziehen Blut sieht, schreit und lacht er auf γ.) Als es ihm genügend lange erscheint, steht er auf und verbirgt den Spiess wieder im Waffenbündel. Nun kommen Leute herbei, die sein Lärmen hergelockt, mit diesen spielt er wieder ganz geschickt allerhand Spiele, bis alle müde sind und schlafen gehen. Da nimmt Amlóði die Leiche und trägt sie in das Kochhaus, zerstückt sie und gibt sie seinen hungrigen Schweinen zu fressen; die Kleider verbrennt er, und den blutigen Fleck im Hause reinigt er mit Wasser und trocknet ihn mit Feuer. [Am nächsten Tage sagt Aml. beim Heerde sitzend: „Einen Mann sah ich mitten durchstochen [*oder* 'versteckt'] unter einem Karren, ich gedenke dessen nicht, der mästete die Schweine mit Leckerbissen, ich sah diese Listen“ [1]) γ.] Als Addomolus nicht nach hause kommt (sagt die Königin: dem Tode gleich sah er aus, als er weg ging *[líkastur var hann helju, þá hann hjeðan gekk]* α β) lenkt sich der Verdacht auf Amlóði [und der König, dem die Worte Amlóðis zu Ohren gekommen sind, lässt einmal Aml. rufen, der seine unverständliche Aussage wiederholt γ], doch da die Leute bezeugen, er habe mit ihnen gespielt und sei gleichzeitig mit ihnen schlafen gegangen, kommt man zur Überzeugung, der Räuber Drafnar sei in der Nacht dem Addomolus begegnet und habe ihn getötet [und Amlóði habe die Leiche den Schweinen vorgeworfen γ].

---

[1]) *Mann sá-eg stunginn Mitt undir kerru,*
Man eg það ekki,
Sá hjelt Svínum við Sælkjöri,
Sá-eg þá hrekki.

Unter dem Karren ist das Bett verstanden; *stunginn* kann gestochen und gesteckt bedeuten, mitten unter die Karre gesteckt, wobei freilich die Construction einige Schwierigkeit bereitet; die Leckerbissen sind das eigene Fleisch (des Getöteten). Der Widerspruch: „ich weiss es nicht“, „ich habe es gesehen“, soll nur die Tollheit der Antwort kennzeichnen.

8. Amlodi und der Zwerg Tosti. (Cap. XXVI — Anf. XXVIII α β, XIX — Anf. XXI γ.)

Der König reitet alljährlich mit seinem Gefolge für viele Tage auf die Jagd. Diesmal ist er 20 Tage [2 Monate γ] abwesend, inzwischen begibt sich Aml. in das Gebirge und die Einöde. Er sieht eine Riesin mächtig ausschreiten und hört bei einem Steine einen Zwerg weinen, der ihm klagt, die Riesin habe seinen Sohn gestohlen, und um Amlóđis Hilfe bittet. Amlóđi eilt der Riesin nach, fasst sie an dem langen Haare, das ihr bis zu den Lenden reicht, wirft sie um und gibt das Kind dem Zwerge zurück. Der Zwerg will sie töten, doch Amlóđi verbietet das, ringt mit ihr, und schenkt ihr das Leben. Von den Geschenken, die sie ihm anbietet, nimmt er nur einen wunderbaren Stein, der dem Träger alle verborgenen Dinge offenbar macht. Er versöhnt den Zwerg mit der Riesin und übernachtet dann bei seinem kleinen Schützling. Am Morgen bittet er den Zwerg Tosti, seine Werkzeuge mitzunehmen; von den Geschenken, die ihm dieser anbietet, nimmt er nur ein Gewand, das dem Träger zauberhafte Schönheit verleiht. Auch Tosti wirft ein solches um und so gehen sie zur Burg. Von allen werden sie wie zwei Götter begrüsst, auch von Leta; der Zwerg verziert auf Amlóđis Befehl alle Sitze in der Halle prächtig und schnitzt in jeden ein Loch, [nur die Sitze Gamaliels und der Königin lässt er ungeziert α β]. Amlóđi gebärdet sich wie ein von ferne gekommener Gott, weist alle irdische Speise zurück, und niemand wagt, ihn mit Fragen zu belästigen. Die Fremden verschwinden wieder, Amlóđi gibt Tosti sein Gewand zurück und ist nun wieder der Alte. Dem König werden bei seiner Rückkunft die wunderbaren Ereignisse erzählt, alle glauben, es sei Macomet gewesen, und es werden Dankopfer veranstaltet.

9. Abermaliger Traum des Königs, und Beschluss, Amlodi zu versenden. Letzte Ereignisse vor der Abfahrt. (Cap. XXVIII — Anfang XXX $\alpha\ \beta$, XXI — Anfang XXIV γ.)

[Zu Weihnachten fährt der König zu seinem Bruder Malpriant, denn sie bewirten einander abwechselnd jedes Jahr zur Julzeit; nach der Heimkehr γ] (Einmal $\alpha\ \beta$) geht der König trunken zu Bett und hat folgenden Traum, den er nach dem Erwachen seiner Umgebung [und herbeigeholten weisen Männern γ] erzählt: ich sass bei einem Feste mit Malpriant [und seinen beiden Söhnen γ] in der Halle, da kam ein böser (unsichtbarer γ) Geist herein (mit einem Bündel auf dem Rücken $\alpha\ \beta$, mit einem Bogen in der Hand und auf den Schultern γ), aus ihm (und von den Enden des Bogens γ) rauchte Feuer (Funken γ) nach allen Seiten (und wie er den Männern nahe kam, nahm der Funkenregen zu γ). Auf wen die Funken fielen, der wurde taub, blind und stumm; nur Gamaliel und meine Königin [und einige andere γ] entkamen, (ob andere, weiss ich nicht $\alpha\ \beta$), mich und Malpriant aber erreichte der böse Geist ebenfalls. Diesen Traum deutet er auf seinen Tod durch Amlóði ['Amlóði wird der böse Geist gewesen sein' γ], und beschliesst, ihn zu töten. Die Königin beruhigt ihn durch den Hinweis, dass doch alles vom Schicksal vorherbestimmt sei und er durch den Tod Amlóðis seinem Schicksal nicht entgehen könne. Das lindert den Sinn des Königs. Gamaliel sagt: (Du kannst recht haben mit deiner Traumdeutung, darum $\alpha\ \beta$; die Königin hat recht, doch γ) sende Amlóði zu deinem Bruder Malpriant und melde diesem deinen Traum. Ist A. dort ebenso närrisch, so soll er ihn leben lassen, zeigt er sich klug, so soll er ihn töten. Darüber wird der König sehr froh. — Eines Morgens, [und zwar zur Zeit, als der König selbst mit Aml. zu Malpriant fahren will γ] steht Faustinus sehr früh auf, und geht hinaus, sein Bedürfnis zu befriedigen. Wie er zur Halle zurückgeht, erblickt er einen mächtigen Glanz,

und darin drei Männer, der hervorragendste ruft ihn an; der König fällt vor ihm nieder, da er glaubt, es seien seine Götter; er hebt ihn auf, sagt, vor Amlóði brauche er sich nicht zu fürchten, verkündet ihm Sieg und Glück für immer und befiehlt ihm, Amlóði mit einem Gefolge zu Tamerlaus zu senden, der vor kurzem viele Männer im Kriege [gegen die Sarazenen γ] verloren. Zur Bekräftigung seiner Prophezeiung gibt er ihm ein schönes Scepter; dann verschwindet der Glanz und die Männer. (Es war Amlóði, Tosti und dessen Sohn $\alpha\ \beta$.) Der König erzählt das seinen Leuten und alle sind sehr froh, (nur die Christen nicht, Gamaliel aber lächelt und teilt die Freude der Heiden $\alpha\ \beta$). Der König beschliesst nun Cimbal und Carvel mit einer Schar und reichen Geschenken zu Tamerlaus zu senden und ihnen Amlóði mitzugeben.

Amlóði weiss davon [denn er war es ja selbst in dem Mantel Tostunaut gewesen γ]. (Eines Tages geht der König zu den Knabenhäusern, da liegt vor Amlóðis Thüre ein Felsblock. Er fragt, wer ihn hergeschafft hätte, die Diener meinen, Amlóði. Der König hält das für unglaublich; 4 Diener vermögen den Stein nicht zu bewegen, und auch 8 können nicht viel mit ihm anfangen. Da sagt der König: Stark ist Amlóði, und doch hilft ihm das wenig, denn Niemandem kann mehr (d. h. wertvolleres) abgehen als der Verstand. *Nur* $\alpha\ \beta$). — Vor der Abreise geht Aml. in das Gebirge zur Riesin. Auf dem Wege trifft er einen Riesen, der drei Menschen entführt, die Aml. um Hilfe bitten. Aml. befreit sie, wird aber vom Riesen, der beim Ringen tief in die Erde stampft, gepackt und zu seiner Höhle entführt. Er klammert sich an den Bart, dann an die Ohren des Riesen an, da kommt ihm die Riesin, seine Freundin aus dem Walde zu Hilfe. Amlóði ersieht in der Höhle (bei dem Bette des Riesen $\alpha\ \beta$) ein Schwert, damit tötet er den Riesen. Nun kommt auch Tosti, er und die Riesin verbrennen den Leib des Riesen. In der Höhle findet Amlóði ein weinendes vierjähriges

Mädchen, die Tochter des Riesen und eines Menschenweibes, das er geraubt; die Mutter ist bei der Geburt gestorben. Er giebt das Kind, das Harba heisst, der Riesin zur Erziehung. Sie tragen den Hort des Riesen in die Höhle der Riesin. Amlóði erzählt ihnen von seiner bevorstehenden Abreise und bittet den Zwerg, in 14 Tagen (2 Monaten γ) in Skythien zu erscheinen und ein Ross (und Rüstung γ), das er von der Riesin erbittet, hinzubringen. (Tosti solle ihm auch eine Nachahmung des königlichen Siegels verschaffen $\alpha\ \beta$.) (Am Morgen $\alpha\ \beta$) nimmt Amlóði Abschied und trägt das Zaubergewand Tostis in einem Säckchen mit (und der Zwerg gibt ihm beim Abschied einen Siegelring, der dem des Faustinus gleicht γ). Amlóði kehrt nun heim (wo ihn die Schweine freundlich begrüssen und sich an ihn drängen $\alpha\ \beta$). — Als Cimbal und Carvel (nach 14 Tagen $\alpha\ \beta$) fertig sind, gibt ihnen der König einen Brief an Tamerlaus, worin er ihm Glück und Heil wünscht und seinen Willen in Bezug auf Amlóði mitteilt. Auf einem prächtigen Schiffe, das einst Salman gehört hat, (mit goldenen Segeln und stahlbeschlagenem Rumpf γ)[1]) schifft sich die Schaar ein.

III. Amlodi in der Fremde.

1. Ankunft bei Tamerlaus. (Cap. XXX—XXXII $\alpha\ \beta$, XXIV—XXV Anfang γ.]

Bei der Überfahrt hat das Schiff einen Sturm zu bestehen (Amlóði schöpft mit den anderen Wasser aus $\alpha\ \beta$), doch landen sie endlich wohlbehalten an einer abgelegenen Stelle von Skythien (in einem Hafen $\alpha\ \beta$), wo viele Klippen sind (aber kein Hafen γ). Das Schiff bleibt mit einer Wache hier liegen. Sie müssen durch Gebirge und Einöde sich den Weg zur Burg suchen. Am dritten Abend [Nach vielen Tagen γ] treffen sie ein Bauernhaus, wo sie einkehren und übernachten. Der Besitzer ist unfreundlich,

[1]) In $\alpha\ \beta$ dasselbe cap. XXXIV. gesagt.

seine Frau (und Tochter α β), die Artes (Artis γ) heisst, bietet ihnen freundlich Pflege und Nachtherberge. Sie spricht auch Amlóði, der traurig scheint, freundlich zu, und sagt, ihm sei noch Glück beschieden; dafür beschenkt er sie beim Abschied mit einem glückbringenden Edelstein. — Von hier aus geht eine gute Strasse zur königlichen Burg. Es ist heisses Wetter, und sie beschliessen an einem See der Mittagsruhe zu pflegen. Am. schläft ein und schnarcht laut, auch alle anderen schlafen ein, [ebenso nach kurzer Weile die zwei Wächter, die man ausgestellt hat α β], da erhebt sich Am., verstärkt ihren Schlaf mit Naturlisten (indem er einen Schlafdorn anwendet γ), nimmt den Brief des Faustinus, und wirft ihn mit einem Stein in den See, und legt einen anderen [den er schreibt γ] an seine Stelle. Als die anderen erwachen und aufbrechen wollen, schläft Am. so fest, dass sie ihn (mit ihren Spiessschäften α β) wach stossen müssen.

(Amlodi sieht sehr hässlich aus, da er sich im Schlamme gewälzt hat und den Mantel Drafnars trägt; am Arme trägt er unsichtbar ein kleines Bündel α β).[1]) (Zur Zeit der Tischtrommel, es ist schon dunkel, α β) kommen sie bei der Burg an. Sie werden vorgelassen, übergeben den Brief und melden die Botschaft und den Auftrag ihres Königs betreffs Amlóðis. Der König liest den Brief (lächelt α β) und sagt: Ungleich lauten der Brief und eure Rede. Wo ist der edle, weise Mann, den mir mein Bruder so anempfiehlt? Cimbal und Carvel sind bestürzt, der König liest ihnen jedoch den Brief vor, worin Amlóði als der theuerste Freund des Faustinus dem Könige ans Herz gelegt wird. Tamerlaus befiehlt, Amlóði herbeizuführen und droht ihnen mit Unheil, wenn sie aus Neid ihm etwas angethan hätten. Amlóði wird herbeigebracht, er ist nun stralend schön, der König begrüsst ihn huldvoll. Amlóði erzählt ihm auf seine Frage sein

[1]) Offenbar ist gemeint, dass darin das Gewand Tostis war.

Geschick, erwiedert aber auf die Frage des Königs, ob er sich rächen wolle, das stehe im Willen Gottes. Tamerlaus sagt, er sei ihm von Faustinus empfohlen, Amlóði weist diese Empfehlung zurück und sagt: mein Glück wird das so gestaltet haben. Was soll nun mit deinen Begleitern geschehen, die dich um deine Ehre bringen wollten, fragt der König. Amlóði erwiedert, alle sollen das Leben behalten, sogar Carvel, der zum Tode meines Vaters so viel beigetragen, wenn er das Christentum annehmen und mir Treue schwören will. Cimbal und Carvel sind nun sehr froh und schwören Amlóði Treue.

2. Die Scharfsinnsproben Amlodis. (Cap. XXXIII und XXXIV Anfang α β, XXXV Fortsetzung γ.)

Der König setzt sich nun mit Aml. und den geehrtesten Edlen an einen Tisch. Aml. will nichts essen noch trinken, worüber der König sich sehr betreten zeigt (doch Aml. beruhigt ihn und sagt, er solle sich gedulden, er werde schon später den Grund erfahren α β). Der König lässt einen Späher im Schlafgemache, wo Amlóði und seine Gefährten übernachten, lauschen, und zwar versteckt sich dieser in einer hohlen Säule. (Das Postament eines Stuhles besteht aus einem hohlen Steine, der durch einen unterirdischen Weg mit einem anderen Hause in Verbindung steht γ). In der Nacht fragen zwei Genossen den Aml. nach dem Grunde seines Benehmens. Er erwiedert: Die Äcker von denen das Brod stammt, liegen über Leichen, daher die Pest, die im Lande herrscht. Von den Leckerbissen *(krásir)* habe ich nichts berührt, da ich Christ bin und sie den Götzen geweiht waren. Mit dem König zu trinken habe ich verschmäht, da ich ein eheliches Kind bin und er ein Hurensohn ist. — Auf die weitere Frage, wie es sich mit dem Briefe Faustini verhalte, antwortet er, F. werde ihn wol so geschrieben haben, wie Tamerlaus ihn las, und auf die Frage, ob er sich an Faustinus rächen wolle, sagt er: wie es das Schicksal fügt. — Der Lauscher meldet

das Gehörte dem König, der darüber sehr zornig ist; Aml. aber bittet ihn, doch zu prüfen, ob er die Wahrheit gesagt habe. Das geschieht, der Acker erweist sich als ein altes Schlachtfeld (in γ nicht gerade ausdrücklich Schlachtfeld gesagt, doch gemeint) und es finden sich dort viele Gebeine und Moder. Nun eilt der König in das Kastell seiner Mutter Cemeria (so α, Cemiria β, Gemeria γ) und zwingt ihr das Geständnis ab, dass sein Vater der Herzog Artax aus Indien (der jetzt der gegeheime Rat des Königs von Indien sei α β) ist, der ihn mit ihr während der Abwesenheit Soldans im Felde gezeugt hat. Zugleich droht die erboste Frau, seinen Brüdern zu verraten, dass sie die rechten Erben seien. Der König (staunt über Amlóđis Scharfsinn α β), ist jedoch sehr betrübt, doch Amlóđi tröstet ihn und sagt, er werde immer Herrscher bleiben. Tamerlaus hält ihn hoch, macht ihn zu seinem Vertrauten und Feldherrn; Aml. hat immer Sieg.

3. Der Heerzug nach Griechenland. (Cap. XXXIV—XXXVII α β, XXV[1])—XXX γ.)

Auf Grund der Briefe von Cemeria beschliessen die Brüder Malpriant und Faustinus, Tamerlaus von ihrem Erbe zu verjagen. Malpriant Faustinus macht Vorwürfe, dass er Amlóđi weggeschickt habe, Faustinus aber zeigt den Stab und berichtet die Glücksprophezeiung Macomets.[2]) Da werden sie wieder froh und beschliessen, ihn im dritten Jahre anzugreifen. Tamerlaus rüstet um dieselbe Zeit zu einer Heerfahrt nach Griechenland. Amlóđi lässt sein Schiff holen. Tosti bringt nun Amlóđi die erbetenen Ge-

[1]) In der Bezifferung ist XXVI und XXVII übersprungen (26 am Rande von anderer Hand, an etwa dem Anfang dieses Abschnittes entsprechender Stelle bezeichnet).

[2]) In γ: erst Zweifel Malpriants an ihrem Siege, darauf berichtet Faust. die Prophezeihung; dann Vorwurf M.'s betr. Aml., und Erzählung des Königs von der Begegnung mit Mac.

schenke seiner riesischen Freundin nach Skythien: ein Ross, das dem berühmten Jarl (Herzog γ) Játmundr von Skotland gehört hat, und kostbare Waffen, darunter eine Buhurdlanze, die jedesmal singend erklingt, wenn ihr Träger siegen soll. Dem König Tamerlaus überbringt er ein kostbares Schwert und meldet ihm den Plan seiner Brüder. Amlóði und der Zwerg lächeln, und Tosti sagt: Mir scheint, sie werden früher (der Einladung des Todes folgen und α β) Könige im unteren Skythien werden (und darüber können sie herrschen γ, und das wird ihnen gross genug sein α β). Tamerlaus fährt mit einer grossen Flotte nach Griechenland. Dort herrscht der christliche Kaiser Chrisolitus,[1]) der viele Kämpfe mit den heidnischen (mohamedanischen) wilden Saracenen [die kein Alter, kein Geschlecht schonen und Bluthunde genannt werden sollen, von ihnen sind die Tartaren gekommen γ] zu bestehen hat, die viele Burgen eingenommen haben und ihn jetzt in Constantinopel schon seit 10 Monaten belagern. Ihr Anführer ist Bastinus [Bajasetes oder Bastianus γ], auch Ottomanus genannt. Er ist ein grosser Krieger, wild und grausam, schändet alle Jungfrauen und schlitzt ihnen nach befriedigter Lust den Unterleib auf. Dieses Schicksal hat auch (vor 3 Jahren γ) die Schwestertochter (Schwester γ) des Tamerlaus (ein 12jähriges Kind α β) betroffen, und darum der Rachezug.

Das Lager wird aufgeschlagen, Tosti bläst dreimal so wundersam, dass alle Sarazenen es hören und verzagt werden. Bastinus schickt Boten aus, an deren Spitze Taulerius[2]) steht, und diese bringen die Botschaft zurück, dass Tamerlaus gekommen sei.

Bastinus rüstet zur Schlacht; er reitet auf einem Dromedar und führt viele Elephanten und Kameele in die Schlacht. Die Hälfte seines Heeres lässt er (unter

---

[1]) in γ daneben auch Catalichtus.

[2]) varr: Taulerus, Talirus, Talerius etc.

seinem jüdischen Feldherrn Adrianus[1]) α β; nicht ausdrücklich erwähnt, aber sachlich doch übereinstimmend γ) vor der Stadt zurück. In der Schlacht tötet Amlóði den Taulerius, die Sarazenen fliehen zur Stadt zurück. Am nächsten Morgen erneuert sich der Kampf, Adrianus kämpft nun mit. Ein Riese Bencobar aus dem äussersten Westen (vom äussersten Rande der Welt γ) bringt den Angreifern vielen Schaden, da er von jedem Finger einen Pfeil [und Gift γ] schiesst (alle treffen einen Mann und kehren dann zu ihm zurück α β). Tosti begegnet ihm [erst hier sagen α β 'am nächsten Tage'] und bläst seine Pfeile ab [bewirkt, dass sie ihm an den Fingern haften bleiben γ] und schiesst ihm zwei (giftige α β) Pfeile in die Augen. Der Riese wird rasend, [wütet gegen die eigenen Truppen γ] und hetzt seinen Elefanten (Hirsch γ), der mit ihm durchgeht und in einen Teich stürzt, wo Bencobar ertrinkt. Amlóði nimmt Adrianus gefangen den Bastinus spiesst er auf und trägt ihn so zu Tamerlaus. Adrianus wird später geheilt, und schliesst Freundschaft mit Amlóði und Tamerlaus, Bastinus aber wird gefesselt mitgeführt. Dem griechischen Kaiser wird die Heerbeute überlassen.[2]) —

Während der Abwesenheit des Königs sind zwei Häuptlinge aus Bláland, Tarchus und Cambis [in γ auch daneben Cambris] in Skythien eingefallen; sie wollen bei der Heimkehr des Königs fliehen, doch ein ungünstiger Wind hält ihre Flotte beim Lande zurück. Der König entsendet Amlóði, der mit Tosti, Adrianus, Cimbal und Carvel die Flotte angreift. Tarchus tötet den Cimbal, wird aber von Aml. erschlagen, Cambis fällt durch Adrianus.

---

[1]) In γ auch, offenbar durch Lesefehler, Adiolanus genannt.

[2]) Hier wird von α β γ unpassender Weise eingeschoben, dass Ambales und Tosti die Landesvertheidiger des Königs werden (und dies Amt zwei Jahre ausüben γ).

4. Die Heirat Amlodi's; sein Auszug zur Vaterrache. (Cap. XXXVII—XXXVIII $\alpha\,\beta$, XXXI—XXXIII Anfang γ).

Die Tochter Tamerlaus', Mesia (Semericandis γ) fasst Liebe zu Amlóði und wird ihm mit Einwilligung der Eltern vermählt. Nach der Hochzeit geht Tosti heim, der König aber fährt mit Amlóði auf Gastereien, denn es war Sitte im Lande, dass jeder Grosse ihn acht Tage oder länger bewirtete. Der gefangene Bastinus wird an ein zerbrochenes Rad gefesselt und dieses an den Schweif eines wilden Rosses gebunden, und so mitgeführt; bei Gastmälern sitzt er in einem engen Stuhle auf scharfen Schneiden und muss hungern; Leckerbissen werden vor ihn gestellt, doch er kann sie, da er gefesselt ist, nicht berühren.[1]) Amlóði nimmt sich seiner an und lässt ihm Nahrung zukommen, da er aber den Rat Amlóði's, Reue zu zeigen und die Gnade des Königs anzurufen, trotzig ablehnt, wird er nach der Heimkehr gehängt. Sein Fleisch wird den Hunden gegeben (und sein Gebein bleibt am Galgen hängen $\alpha\,\beta$). — Als Amlóði drei Jahre beim Könige geweilt (er war damals 18 Jahre alt $\alpha\,\beta$) bittet er den König um Urlaub zur Ausführung der Vaterrache. Der König will daran nicht teilnehmen, da seine Brüder gegen ihn noch keine Feindseligkeit unternommen, wünscht ihm aber Sieg. Die Besorgniss des Königs um ihn weist A. zurück (niemand sterbe vor der ihm bestimmten Zeit, ausser wer sich selbst tötet $\alpha\,\beta$) und fährt mit einem einzigen Schiffe, demselben, auf dem er gekommen, nach Valland und Cimbria.

IV. Die Rache.

1. Das Ende Faustinus und Malpriants. (Cap. XXXIX bis XL $\alpha\,\beta$, XXXIII—XXXVI γ.)

Im vierten Winter, seit Amlóði von Cimbria wegfuhr, kommt er an die Grenzen des Landes, (das sein recht-

[1]) Eine fernere Tortur sexueller Art entzieht sich der Wiedergabe.

mässiges Erbe ist, α β) und steigt am [Abend vor dem γ] 8ten Jultag allein ans Land, befiehlt der Mannschaft wieder vom Lande abzustossen und nach zwei Nächten (am dritten Tage α β) wiederzukommen. Er hat seine gewöhnliche Kleidung [das Gewand Drafnars γ] an [und setzt eine Maske auf, wie die Narren sie zu haben pflegten γ]. Malpriant mit seinen beiden Söhnen ist zu Besuch bei Faustinus, und am achten Jultage erreichte das Gelage, wie Amlóði wusste, seinen Höhepunkt. Amlóði geht nun zu seiner alten Hütte, (wälzt den Felsblock bei Seite α β) und thut die Stifte in einen mitgebrachten Sack, bindet Riemen daran, befestigt dieselben an seinen Schultern und zieht die Bürde hinter sich. Die Wächter lassen ihn, in der Meinung er sei ein bettelnder Spassmacher, ruhig ein. An der Hallenthüre spreizt sich sein Sack, nach langem Bemühen zerrt er ihn durch und fällt dabei kopfüber in den Saal, worüber grosses Gelächter entsteht. Sein Bündel wirft er unter einen Tisch und macht nun allerhand Narrenstreiche (Manche sagen, er gleiche Amlóði, die meisten aber bestreiten das α β). Wie vom Narrentreiben müde wirft er sich unter die Bänke; er zieht nun die Kleider der Zechenden durch die Löcher in den Sitzen und befestigt sie mit seinen Pflöcken; niemand merkt das, da alle schon sehr trunken sind.

Als es gegen die Bettzeit geht, macht er wieder Possen und wirft dabei seiner Mutter etwas in den Schooss. Sie (hält es für Unrat α β,) wirft es weg, es fällt Gamaliel zu Füssen (sie wird rot und wirft es Gamaliel zu γ), der findet darin ein Briefchen; er flüstert der Königin etwas zu, und [1]) als diese merkt, dass die Stunde der Rache gekommen, wird sie blutrot, springt auf, und geht mit Leta und allen Frauen hinaus. Sämtliche Christen ausser Gamaliel folgen ihr. Amlóði fährt mit seinen Possen fort, springt

[1]) und sie weint heftig, bittet um Urlaub und nimmt Leta mit; sämmtliche Christen etc. γ.

plötzlich auf Gamaliel zu und trägt ihn auf dem Arme zur Halle hinaus, die er rasch zumacht. [Gamaliel eilt davon γ]. Amlóði bleibt vor der Thüre stehen (und hält Gamaliel fest α β). In der Halle aber sprüht Feuer aus dem Sacke unter dem Tische (Amlóði hatte nämlich die Stifte mit Naturlisten leichtfeuerfangend gemacht α β) und alle verbrennen unter Jammern und Schreien. Als drinnen alles ruhig geworden, (lässt er Gamaliel los und α β) begibt sich zu den Königinnen. Leta trauert nicht um den Tod ihres Gatten. Am Morgen kommt das Schiff, Amlóði kleidet sich kostbar an. (Es waren nun zehn Jahre seit Salmans Tod verflossen γ). — Amlóði beruft ein Thing, mit dessen Zustimmung er die Herrschaft ergreift, das Christentum wird wieder eingeführt. Darauf holt er Garon und Drafnar aus dem Gebirge; auf der Brandstätte lässt er von Tosti ein Haus bauen.[1])

Im Frühling segelt er nach Skythien und überlässt die Regierung inzwischen Gamaliel. Die Riesin schickt ihm zu dieser Reise durch Tosti einen kostbaren Anzug. Wegen Windstille muss er drei Tage bei der Insel Cyprus (Sypris γ) liegen; er gerät dort mit einem Wiking namens Hefestus in Kampf, besiegt ihn, lässt ihn aber ausheilen und schliesst Freundschaft mit ihm; er ist der Sohn des Herzogs Artax, und Tamerlaus liebt ihn darum sehr, ohne doch seine Stiefbruderschaft kundzugeben. Amlóði fährt dann mit seiner Gattin heim; der König, den Amlóði zum Christentum bekehren wollte, bleibt zwar seinen Göttern treu, verspricht aber das Christentum zu ehren. Adrianus begleitet Amlóði, Hefestus bleibt zurück [fährt zwar mit, soll aber wieder zurückkehren γ]. Durch Carvel lässt Amlóði Artis und ihren Mann holen (vor der Abfahrt γ, nach seiner Ankunft in Cimbria, sie bleiben bei ihm α β) und beschenkt sie reichlich.

---

[1]) γ erzählt erst hier das Thing.

2. Kampf mit Baland. (Cap. XLI erste Hälfte $\alpha\ \beta$, XXXVIII—XXXIX γ.)

Nach zweijähriger Regierung des Amlóði (γ hier, $\alpha\ \beta$ stimmen aber sachlich und in späteren Angaben) erklärt Báland, von seiner Gattin angetrieben, Amlóði Krieg und zieht gegen ihn; zu Amlóði kommt der alte Tellus, der bis zum Falle Salmans bei diesem gekämpft, (und seitdem im Gebirge bei seiner Ziehmutter 12 Jahre (10 + 2) gelebt $\alpha\ \beta$) und bietet ihm seine Hilfe an. (Bei der Burg Sallum, die Salman hatte erbauen lassen $\alpha\ \beta$) kommt es zur Schlacht. Carvel wird von Báland getötet. Amlóði [Drafnar γ] nimmt Báland gefangen. (Valianus[1]) hebt den Friedensschild, wird von Amlóði wegen seiner Verrätereien gescholten, doch will ihm Aml. das Leben schenken, wenn er bereut und wieder Christ wird; Valianus erschrickt und flieht. *Nur* $\alpha\ \beta$) [Darauf hebt Amlóði den Friedensschild γ]. Báland, dem gegen Rückkehr zum Christentum Leben und Freiheit geboten wird, weigert sich, da wirft Amlóði auf Gamaliels Rat über ihn Loos, und da das Lebensloos herauskommt, schenkt er ihm das Leben und lässt ihm sein Königreich; Báland versöhnt sich mit ihm.

3. Letzte Schicksale Amlodis. (Cap. XLI Schluss $\alpha\ \beta$, XL γ.)

Der alte König Goðfreyr von Valland, der nur eine blinde Tochter hat, geniesst Amlóðis Waffenhilfe und übergibt ihm dafür auf dem Totenbette mit Zustimmung der Grossen [und nicht zum mindesten des Papstes in Romaburg, der damals Johann III. hiess γ] sein Reich. Amlóði nimmt es in Besitz, nachdem er sieben Jahre in Cimbria geherscht; über dieses Land macht er nun Tellus zum Schatz-König [hier lässt γ Tellus erzählen, dass er zur Zeit des Interregnums in Einöden bei seiner Pflegemutter

[1]) Die Hss. schreiben Calianus (Calanus) haben also die Identität mit Valianus vergessen.

Isodd, die jetzt tot sei, geweilt], und verheiratet ihm Leta. —

Der Riesin [1]) lässt Amlóði jedes Jahr durch Tosti Geschenke schicken [fehlt γ]. Vor ihrem Tode beruft sie Amlóði zu sich, er kommt, nur von Drafnar und Garon begleitet, sie übergibt ihm Harba, die Erbin ihrer Schätze. Der Abschied fällt beiden Teilen schwer.

Hefestus (kommt zu Besuch α β) sieht Harba und verliebt sich in sie. Er heiratet sie und kehrt heim [und wird nach dem Tode seines Vaters Herscher in Indien γ]. —

Amlóði hatte drei Söhne und eine (zwei γ) Tochter. Die Söhne hiessen Salman [der Cimbria erbt und die Tochter des Tellus und der Leta heiratet α β], Goðfreyr, der Valland erbt, und Gamaliel.

Die Ambalessaga trägt den Stempel der echtesten lygisaga jüngster Periode auf der Stirne; hätten wir nicht durch Saxo (oder seine Ableitungen) Kenntnis von der Amlethsage, so würden wir leicht in den Fehler verfallen, sie mit Stumpf und Stil für die Erfindung ihres Verfassers zu halten, nebenbei bemerkt ein mahnendes Beispiel, nicht vorschnell jungen Sagaüberlieferungen principiell jeden alten Kern abzusprechen. Mit Hilfe unserer anderwärts herstammenden Sagenkenntnis können wir leicht und glatt den Kern, die Geschichte Amlóðis, aus den fremdartigen Umwucherungen bloslegen. Alle diese Zuthaten und Stilisirungen im isländisch-romantischen Geschmacke des 17. Jahrhunderts sind freie Erfindungen des Verfassers; einen Teil der Motive und Figuren hierzu entnahm er dem volksmythologischen und abergläubischen Vorstellungskreise seiner Zeit: so die zauberkundige Völva

[1]) In γ steht diese Episode mit der Riesin als Cap. XXXVII vor dem Kriegszuge Balands und weicht etwas ab: Aml. ist mit Hefestus und Adrianus und grossem Gefolge in der Todesstunde bei ihr, lässt sie dann bestatten und ihr einen Hügel aufwerfen.

oder Norne, die Bergriesin, den Riesen, der mit seinem eigenen Schwerte getötet wird [ein weitverbreitetes und sehr altes Märchenmotiv, s. Z. f. D. Phil. XXVI S. 6, Cosquin, Contes populaires de Lorraine I, S. 13], den dankbaren Zwerg, den Schlafdorn u. m. drgl., was für die Volkskunde nicht ohne Interesse ist, wie überhaupt die jungen lygisagas in volkstümlicher Beziehung eine noch kaum angebrochene Fundgrube sind (vgl. meinen Aufsatz 'Zur mittelisländischen Volkskunde', Z. f. D. Ph. XXVI, 2ff.). Die anderweitigen phantastischen Zuthaten und pseudohistorischen Berichte über Sarazenenkämpfe vor Konstantinopel, über die Eroberung Spaniens durch Muhamedaner etc. entstammen den verworrenen Kenntnissen des Verfassers, deren Quellen nachzuweisen einem in den isländischen Bildungszuständen und Bildungsmitteln des 17. Jhds. Bewanderteren, als ich bin, überlassen bleiben muss, sofern eine solche Untersuchung der Mühe wert erschiene.

Wichtiger ist die Frage nach der Quelle des Verfassers für die eigentliche Geschichte von Amlóði. Ein Vergleich mit Saxo ergibt folgende Verschiedenheiten.[1])

1. Bei Saxo ermordet der eigene Bruder den Vater Amleths, hier ist ein feindlicher König der Urheber seines Todes.

2. Bei Saxo wird der Mord von Fengo heimtückisch und eigenhändig vollbracht, hier ein offener Angriff, wobei der Angreifer siegt und den gefangenen König hängen lässt.

3. Amleth ist bei Saxo der einzige Sohn des Getöteten, die Saga schreibt demselben zwei Söhne zu, wovon der eine, weil er angesichts der Leiche des Vaters seinem Schmerze offen Ausdruck gibt, getötet, der andere, Amlóði, in Folge seiner verstellten Narrheit geschont wird; die darauf bezügliche spätere Frage des Königs, wo Amlóði

[1]) Zur Sprache kommen natürlich nur solche Differenzen, die nicht von vornherein sich als willkürliche Abänderungen verraten.

am meisten Schmerz gefühlt habe beim Tode des Vaters, und die absichtlich-scurrile Antwort Amlóđis darauf fehlt natürlich ebenfalls in Saxo.

4. Die Saga schildert Amlóđi gleich von Anfang an als typischen, scheinbar stumpfsinnigen, sich verwahrlosenden Heerdlieger („Aschenbrödel"), bei Saxo gehört das erst zu seiner Maske.

5. Die Rolle von Amleths Mutter ist verschieden; bei Saxo wird sie willig die Gattin des Mörders; hier erfolgt nur ein mislungener Versuch, sie zu vergewaltigen, worauf der König von ihr absteht und eine andere Gemalin wählt.

6. Die Figur eines ehemaligen Freundes des getöteten Königs, der die Gunst, in der er bei dem Nachfolger steht, dazu benutzt, Amleth und seine Mutter offen und heimlich zu schützen und fördern [Gamaliel] fehlt bei Saxo. Vergleichen liesse sich allenfalls der *collacteus quidam* (pg. 89 ed. Holder), der Milchbruder Amleths, der ihm Warnungen zukommen lässt, doch steht seine Figur der Gamaliels ganz ferne.

7. Die Probe, die Fengo mit Amleth durch die Zuführung eines Mädchens vornehmen lässt, und die ganze Reihe von Einzelvorfällen und witzigen Antworten Amleths dabei (verkehrtes Aufsitzen auf das Pferd, Wolf als Füllen, das gestrandete Steuer als Messer, der Dünensand als Mehl etc.) fehlt in AS. Vergleichbar ist höchstens der Zug, dass Amlodi mit den Viehhirten ausgesendet wird und der König sich von ihnen nach ihrer Rückkehr Bericht erstatten lässt, aber die direkte Absicht einer Erprobung ist nicht vorhanden und die Umstände der Erzählung sind ganz anders, und seiner Wetterprophezeiung entspricht nichts bei Saxo. Dafür hat die AS eine andere Episode, bei der Amleths Wahnsinn auf die Probe gestellt wird, das Zusammentreffen mit dem Könige beim Gastmal, deren Einzelheiten hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

8. Die Erzählung von den hölzernen Stiften, die Amleth anfertigt und seine Antwort auf die Frage nach ihrem

Zwecke „zur Vaterrache“ findet sich in Saxo und AS, in letzterer aber zweimal, und nur das zweite mal wird eine Frage und Antwort erwähnt.

9. Den beiden unheildrohenden Träumen des Königs, deren erster die Belauschung Amleths im Schlafzimmer seiner Mutter, der zweite den Plan, ihn zu versenden, zur Folge hat, entspricht nichts bei Saxo.

10. Die Episode vom Tode des Lauschers zeigt abweichende Nebenumstände: bei Saxo verreist der König unter Vorgabe längerer Abwesenheit, um Amleth in Sorglosigkeit zu wiegen; davon weiss die AS nichts. Die Entdeckung des verborgenen Lauschers erfolgt etwas anders als bei Saxo. Dass Leute herbeiströmen und A. sie listig hintergeht, erzählt Saxo nicht. (Die Strafrede Amleths an seine Mutter fehlt natürlich in der AS). Die Beseitigung der zerstückten Leiche durch die Kloake, die dann der Antwort Amleths ihr scheinbar tollsinniges Gepräge gibt, fehlt in AS, daher auch eine abweichende Antwort auf die Frage nach dem Verbleibe des Lauschers.

11. Die Enthüllung Amleths seiner Mutter gegenüber erfolgt bei Saxo nach der Ermordung des Lauschers, in AS schon bedeutend früher.

12. Der Brief, den Fengo an den englischen König sendet[1]), trägt diesem auf, Amleth zu töten; in der AS nur im Falle er sich als Simulanten verraten sollte, sonst möge man ihn als harmlosen Narren leben lassen.

13. Bei Saxo ändert Amleth den Uriasbrief dahin, dass seine zwei Begleiter getötet werden sollen und der König ihm die Hand seiner Tochter geben möge. In AS weder das eine noch das andere: der unterschobene Brief trägt dem Empfänger nur auf, Amlóði zu ehren. Dementsprechend fehlt auch in AS die Tötung der beiden und

[1]) Dass Amlóði in der AS. selbst der Anstifter des Planes, ihn zu Tamorlaus zu entsenden, ist, fällt natürlich sammt der plumpen Zauberintrigue, die das plausibel machen soll, von vornherein unter die willkürlichen Erfindungen des Sagaverfassers.

das Wergeld, das Amleth bei Saxo Gelegenheit zu seinem Scherze mit den zwei hohlen Stöcken Gelegenheit gibt; bei Saxo erfahren die Begleiter nichts von dem Betruge, da der König sich verstellt, in der AS wird ihnen der Inhalt des Briefes gleich mitgeteilt. Die Heirat Amlóđis mit der Tochter des Königs erfolgt erst nach anderen Ereignissen als Lohn für die Dienste, die er dem König geleistet hat.

14. Von den Proben des Scharfsinns beim Gastmale stimmt eigentlich nur die mit dem Brode und der unehelichen Geburt des Königs; die anderen bei Saxo fehlen in der AS.

15. Auch die näheren Umstände der Vaterrache sind verschieden. Auf den Unterschied der Zeitangaben (Saxo: ein Jahr nach der Versendung, AS im vierten Winter) ist kein Gewicht zu legen; wichtiger aber ist folgendes: a) bei Saxo ahnt der englische König nichts von Amleths Absicht, in AS trifft A. seine Vorbereitungen zur Rache mit Wissen und Billigung des Königs. b) Aml. hat von vornherein bei S. nicht die Absicht, unerkannt zu bleiben, und wird von allen erkannt; in AS bleibt er unerkannt und nimmt nach γ zu diesem Zwecke sogar eine Maske vor. c) Bei S. feiert man eben sein Totenfest, in AS ist es ein gewöhnliches Julgelage. d) Die Frage nach den Begleitern, die Antwort Amleths, das Vernageln seines Schwertes fehlen in AS. e) Bei Saxo lässt Aml. den Behang der Wände über die Berauschten herabfallen und verknüpft denselben an den Rändern mit seinen hölzernen Pflöcken; in AS nagelt er die Kleider der Sitzenden, die er durch die längst vor seiner Abreise vorbereiteten Löcher der Sitze durchzieht, unbemerkt mit seinen Pflöcken fest, so dass die Zecher am Aufspringen gehindert sind. f) Bei Saxo erfolgt der Tod des Königs in der Schlafkammer durch das Schwert; hier verbrennt er mit den anderen in der Halle.

16. Die ganze Geschichte von Hermuthruda und

Amleths weiteren Schicksalen bei Saxo (lib. IV) fehlt in AS. Was auf die Vaterrache in AS folgt, ist nur mehr Ausspinnung der Fäden zu einem allseits befriedigenden guten Ende, und willkürliche Erfindung des Verfassers.

Das isländische Märchen von Brjám, das entfernte Ähnlichkeiten mit Amtlethsage bietet (Arnason *Isl. Þjóðsögur* II 505 ff nach einer Hs. von 1707; Maurer, Isl. Volkssagen der Gegenwart 287 in abweichender Fassung; vrgl. Detter a. a. O. S. 21, Elton a. a. O. S. 405), weist einige Parallelen zur Ambalessaga auf: der Vater Brjáms [ein armer Häusler] wird von den Knechten eines tyrannischen Königs erschlagen; Brjám ist der jüngste von drei Söhnen (so bei M.; der älteste von 7 Söhnen A); die Mörder fragen die Kinder, wo sie am meisten Schmerz fühlen: alle klopfen an die Brust, nur Brjám an den Hintern, er allein wird daher als Narr am Leben gelassen. — Als verstellter Narr vollbringt er eine Reihe dummer Streiche, die im übrigen keine Ähnlichkeit mit AS haben ausser einem: er wird befragt, wie das Wetter sein werde, da antwortet er *vind og ei vindi*, nach Maurer Wortspiel mit *ei* (nicht) und *æ* [ausgesprochen ai] (immer), also Wind und (nicht) immer Wind, was dann auch eintrifft. — Er fertigt hölzerne Stifte; nach dem Zwecke befragt, sagt er, zur Vaterrache [*hefna pápa, hefna pápa* M; mit anderer Pointirung bei A: *hefna pápa, ekki hefna pápa*] und wird dafür ausgelacht. — Mit diesen Stiften nagelt er bei einem Gelage des Königs die Gewänder der Zecher an den Bänken fest; die Betrunkenen merken den Unfug, geben sich gegenseitig die Schuld, und in dem allgemeinen Streit erschlagen sich der König und seine Leute gegenseitig [ein alter Märchenzug, vrgl. z. B. die neun Knechte Baugis, Bragarœður c. 4 und Gerings Anm. z. d. St. in seiner Eddaübersetzung]. —

Durch dieses Märchen wird, wie schon Detter a. a. O. ausgesprochen hat, ein Teil der Abweichungen der AS von Saxo als traditionell erwiesen: der feindliche König als

Veranlasser des Mordes, die Mehrheit der Kinder, von denen nur der Held der Erzählung wegen scheinbarer Harmlosigkeit verschont wird, der Tod des Königs in der Halle mit seinem Gefolge; die Verwendung der Holzstiftchen. [Anderes in dem Brjámmärchen weicht wieder ab; höchstens das Verhältniss, dass die Gattin des Königs ein Märchen (bei A) die Gewaltthaten ihres Mannes misbilligt, könnte ganz von weitem an die Rolle Letas in der AS erinnern.] Damit wächst aber die Wahrscheinlichkeit, dass auch die anderen Abweichungen von Saxo nicht alle willkürliche Umformungen des Sagaschreibers sind. Mag man auch noch so viele aus den Tendenzen des Verfassers erklären (und einige von den oben angeführten Differenzen zwischen Saxo und AS gebe ich unbedenklich als absichtliche Änderungen preis, so die Verschonung der beiden Reisebegleiter, die nur Amlóđis auch sonst beständig hervorgehobenen Edelmuth beweisen soll und ähnl. mehr), sie alle als willkürliche Entstellungen des direkt oder in einer litterarischen Ableitung vorliegenden Saxotextes zu erklären geht nicht an; sie sind zu zahlreich, zu tief greifend, zu gut in dem Charakter der ganzen Erzählung begründet, wie anderseits ein beabsichtigtes Übergehen von Zügen, die Saxo überliefert, bei direkter Bearbeitung seines Textes in der Mehrzahl der Fälle durch nichts zu begründen oder plausibel zu machen ist.[1]) Man beachte einen so kleinen Zug, wie die Behandlung des Holzstiftmotives: zweimal wird erzählt, dass Amlóđi solche fertigt, aber nur das zweitemal Frage der Umgebung und Antwort Amlóđis darauf. Bei Saxo steht beides vereint, nur einmal erwähnt, an der Stelle der Erzählung, die dem ersten Vorkommen in der AS entspricht, wo aber gerade Frage und Antwort fehlen. Bei litterarischer Übernahme

[1]) Ein Verfasser, der mit so sichtlicher Vorliebe im pornologischen Stile arbeitet, wie unser Sagaschreiber, hätte sich die Versuchung Amleths durch ein Mädchen gewiss nicht als ergiebiges Thema entgehen lassen, — um nur ein Beispiel hervorzuheben.

ist so etwas unmöglich, kein erdenklicher Grund konnte den Sagaverfasser veranlassen, hier Frage und Antwort absichtlich zu übergehen und an anderer Stelle das Faktum zu wiederholen und dort erst die Wechselrede einzusetzen; fluctuirende und dittologische Tradition gibt sich hier deutlich zu erkennen.

Ebensowenig erklären sich die Abweichungen der AS bei der Annahme, der Sagaschreiber habe den Saxotext unter Beiziehung des Brjámmärchens geändert; ich will mich hier nicht des chronologischen Arguments bedienen, dass das Original unserer Saga und selbst ihre erhaltenen Hss. älter sind als die erste Aufzeichnung des Brjámmärchens und wir somit die Gestalt, die dasselbe bei der Abfassung der Saga, also mindestens ein paar Decennien vor 1707 im Volksmunde gehabt haben mag, nichts wissen; denn ich teile das verwerfende Urteil Bédiers (Les fabliaux, S. 116 und öfter passim) über den principiellen Gebrauch solcher Argumente; ich begnüge mich einfach auf den Thatbestand hinzuweisen, dass mit dieser Annahme weder alle Abweichungen der Saga von Saxo noch die Verschiedenheiten in den Uebereinstimmungen zwischen A S und Brj.-M. ihre Erklärung finden. Die Quelle des Sagaschreibers für die eigentliche Geschichte von Amlóði kann nur eine mündliche Tradition gewesen sein, die mit dem Brjámmärchen wol Berührung zeigt, aber keineswegs sich gedeckt hat; letzteres ist in seiner erhaltenen Form überhaupt kaum als ein Amlethmärchen zu bezeichnen, sondern als ein aus verschiedenen Märchenelementen, die auch anderweitig vorkommen [1]) (darunter entschieden auch Züge der Amlethsage) entstandenes neues Märchen, eine Entstehungsweise, die ja in der Geschichte der traditionellen Prosaerzählungen etwas ganz gewöhnliches ist; jeder Excurs Cosquins zu seinen Märchen bietet mehrere Belege für solche kaleidoskopische Veränderungen in der Zusammen-

[1]) Auf die Anklänge an den „gescheidten Hans“ in Grimms KHM macht schon Maurer a. a. O. aufmerksam.

setzung stehender Märchenmotive. Gerade hierin liegt aber der Wert des Brjámmärchens als Zeugniss für die Existenz einer traditionellen Ueberlieferung von Amleth auf Island, aus der einzelne Züge des Märchens geflossen sind, während sie uns stark getrübt und mit ganz fremden Zuthaten und Erfindungen verquickt, aber im wesentlichen vollständig in dem Romane eines unbekannten Verfassers erhalten ist, der den einfachen Stoff der Tradition im literarischen Geschmacke seiner Zeit verarbeitete.

Woher aber diese Tradition stammte und wie weit sie zurückgeht, entzieht sich einer nach allen Seiten hin befriedigenden Bestimmung. Dass sie die directe Fortpflanzuug der dänischen Volkssage ist, die Saxo benutzt hat, ist nicht wahrscheinlich, wenigstens kann ich keine Spuren, die darauf hindeuten, bemerken. Man könnte das Fehlen der Hermuthrudanovelle, die bei Saxo den zweiten Theil von Amleths Geschichte bildet, und nach den Untersuchungen Nutts (*Folklore* 1892, S. 37 ff.) und Axel Olriks ein ursprünglich fremder Bestandteil ist, der erst im 12. Jahrhundert nach Dänemark gelangt sein dürfte, für einen sehr alten Zug halten, aber die grössere Wahrscheinlichkeit ist doch wol dafür, dass das Motiv der Doppelehe in seiner unverhüllten Krassheit sich gegenüber den entgegenstehenden moralischen Anschauungen in der Tradition nicht halten konnte (wie es ja auch sonst in der Literatur abgeschwächt worden ist, s. Nutt a. a. O.). Detter glaubt in der Mehrheit der hinterlassenen Söhne und in den unheildrohenden Träumen des Usurpators Bestandteile, die älter sind, als Saxos Bericht, nachweisen zu können, weil sie näher zur Brutussage stünden; aber die Beweiskraft dieser Stellen steht und fällt mit Detters Hypothese vor dem fremden Ursprung der ganzen Amlethsage, die mir unerweisbar erscheint. Man könnte endlich unter Modifikation der Detter'schen Hypothese und Beschränkung des angenommenen Einflusses der Brutussage auf die literarische Form, die Saxo der heimischen Sage

gegeben hat (wie Elton a. a. O. S. 409 f. anzunehmen geneigt ist), in dem Fehlen der Episode von den zwei hohlen Stöcken und in dem Umstand, dass nicht Amleths Oheim, sondern ein feindlicher König der Mörder seines Vaters ist, Züge sehen wollen, welche dafür sprächen, dass die Tradition auf die ursprüngliche Sage zurückgeht, die erst Saxo nach der Brutussage umformte bezw. durch das Motiv der hohlen Stöcke erweiterte. Aber schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass es in den Tendenzen des Sagaschreibers liegt, Amlodis Edelmut beständig hervorzuheben, und diese Tendenz erklärt zur Genüge die Abweichung; und das Verwandtschaftsverhältnis des Usurpators zu Amleth wird durch die Parallele in der Hrólfssaga kráka, die Detter eingehend und scharfsinnig besprochen hat, zur Genüge als altes Sagenelement erwiesen. Nach keiner Richtung hin führen die Versuche, Kriterien zu finden, die für eine Abstammung der Tradition aus einem vor Saxo liegenden Stadium sprechen könnten, zu einem unzweideutigen Resultat. Die Möglichkeit, dass sich ein Erzählungsstoff in der Tradition durch Jahrhunderte erhielt, ehe er seine Aufzeichnung erfuhr, ist nicht zu bezweifeln: hat sich doch z. B. der Stoff der Bósasaga in Island bis in das 17. Jhd. in mündlicher Tradition erhalten, und ist in einer Form aufgezeichnet worden, die trotz aller Zuthaten und Entstellungen ihrem Kerne nach über die im 14. Jhd. fixirte Form der Saga hinaus auf eine ursprünglichere Fassung der Erzählung zurückzuführen ist. Aber bei der jüngeren Bósa-Saga sprechen innere Kriterien dafür, die hier fehlen.

Will man sich nicht auf unsichere Hypothesen stützen, so bleibt nur der Wahrscheinlichkeitsschluss übrig, dass die Tradition, welche der Verfasser der Ambalessaga verwertete, in letzter Linie wol auf Saxo zurückgehen wird; die Zeit und näheren Umstände ihrer Abzweigung aus Saxo bezw. aus einer daraus abgeleiteten Quelle entziehen sich unserer Kenntnis. Dass aber die Quelle des

Sagaverfassers nicht Saxo direkt, sondern eine mündliche Tradition war, ist oben dargelegt worden. Hat somit auch die Ambalessaga nicht den Wert einer ursprünglichen Sagenquelle, so bietet sie doch mehr als literarhistorisches Interesse: ihre Untersuchung gibt uns einen Einblick in den verschlungenen Weg der Sagenwanderung, der aus mündlicher Tradition in die Literatur führt und von dort wieder sich im Dunkel traditioneller Existenz verliert, bis wir abermals in der Literatur auf ihn stossen; ein Seitenpfad, der sich von ihm vor seinem abermaligen Eintritt in das literarische Gebiet abgezweigt hat, führt hinüber zur Märchenwelt.

VI.

Segen- und Bannsprüche aus einem alten Arzneibuche.

Von

E. Mogk,
Leipzig.

Der Freundlichkeit Professor Brugmanns verdanke ich ein altes Arzneibüchlein, das neben wirklichen Recepten auch eine Anzahl Segen und Bannsprüche enthält. Letztere dünken mich besonders der Veröffentlichung wert. Es ist Pflicht der historischen Volkskunde, jede einzelne Formel von Segen und Zaubersprüchen in ihrer Entwicklung zu verfolgen, dem Keime nachzugehen und die Varianten zu erklären zu suchen. Eine Rückverfolgung derselben von der Gegenwart durch die vergangenen Jahrhunderte gewährt des Interessanten viel, ist aber eine nicht ganz leichte Arbeit, da das Material zerstreut und oft recht schwer zugänglich ist. Veröffentlichungen aus Manuscripten und Druckwerken vergangener Jahrhunderte sind daher jederzeit willkommen, und unsere Zeitschriften für Volkskunde sollten nachdrücklichst zu solchen Veröffentlichungen anregen und auf seltene alte Werke aufmerksam machen, damit man diese zu finden weiss.

Ich hatte mir vorgenommen, eine jede der folgenden Formeln historisch zu verfolgen, allein es stellte sich bald heraus, dass die Zerstreutheit und Fülle des Materials schwerlich die Arbeit bis zu einer bestimmten Frist zu einem auch nur leidlichen Abschluss kommen lassen würden. So gebe ich denn die Formeln und Sprüche ohne jeden Kommentar und behalte mir letzteren für spätere Zeiten

vor. Ich lasse dieselben in der Orthographie des Schreibers. — Das Buch hat den Titel:

Artztney-Büchlein

vor

Carl Ludwig Schneidemann

Ao. 1768.

In Pforzheim.

in Sympathesis- und anderen Mitteln bestehend, gesammelt und successive zusammengebracht zu Pforzheim und Calb vom Jahre 1768 bis 1771.

1. Vor die Wurm an einem Pferd.

Er[1]) ginng Jacker, in einem goldenen Acker,
er ährt 3 Furchen um, er ährt 3 Würme raus
der eine ist der Streit Wurm
der andere ist der Geiz Wurm
der dritte ist der Haar Wurm
der Haar Wurm zeucht von Fleisch und Blut † † †

Mit dem Ruckrad der Hand muss mann an des Pferds Ohr anfangen zu streichen bis an den Schwanz und 3 mal auch mit dem Ruckrad der Hand an den Bauch schlagen und obiges sprechen. sodann mit der Flachen Hand vom Schwanz bis zum Ohr gefahren und auch 3 mal geschlagen und es muss 3 mal wiederholt werden.

2. Dass mann bey dem gestohlenenen auf Feldern pp. stehen bleiben muss.

Die Heilige Mutter Gottes hat Gebohren ein Kind ohne einen Mann, wer mir (des Aigenthümers Nahmen muss nun gesagt werden) Dieb und Diebin stellen und zwingen kan, wer mir (den Nahmen) etwas stihlt von meinem Guth, Hauss oder Hoff, es seye Tag oder Nacht, den wird Gott der Vatter stellen, Gott der Sohn und der Heilige Geist werden ihn heben, und St. Petrus wird ihn

[1]) Es?

binden, mit eisernen Banden und mit Gottes Hand, und Sie werden Ihn weder hinter sich noch vor sich gehen lassen, bis ich (den Nahmen) kome und heisse ihn gehen. † † †

Losspruch.

Mein Freundt ich thue Dir nicht Unrecht nimm was Dein ist, und gehe hin.

3. Ein Mittel vor das Zahnweh.

Schreibe entweder N A G W E oder M A G R O D U S mit einer Kreide auf den Disch, wann du N A G W E hie an schreibest, so must du jeden Buchstaben mit einer Nadel stupfen. Und Wann du M A G R O D U S hian Schreibest so must du es mit einem Messer stupfen und bey jedesmaligen Stupfen den Patienten fragen ob er noch etwas spühre.

NB. Nagwe dienet wann man die Zahnschmerzen an den obern Zähnen hat, und Magrodus an den untern.

4.[1]) x Zf̈an x kiran x kiran
x Affran x Eataffran
x streckh
x Earacker
x Pan
x kiran
x Pfundt
x Pfaffran
x laufwarm
x starchy

l	n
r	i

Auf diese Art wird abgeschnitten.

Solches mit einer Schehr klein zerschnitten, damit man keinen Buchstaben mehr erkennen kan. Diese Brö-

[1]) Eine Ueberschrift hat dieses Recept nicht. Aus dem alphabetischen Inhaltsverzeichniss ist zu erschliessen, dass es gegen die Wuth ist. Zugleich ist ein Zettel beigelegt, der die Worte noch zweimal enthält, von demselben Schreiber geschrieben, offenbar in der Absicht, das Mittel schleunigst herstellen zu können.

samlein samt einem kleinen löffel voll weisen Mehl in ein Schisslein mit einem Ey glatt angerührt, in einem Schmelz-Pfänlein in einem wenig heiss schmaltz gebacken, jedoch ohne Saltz. Nicht gleich darauf muss man etwas essen, hingegen aber eine Staroke motion zu machen.

Nota.

Wann es über zweymal vierundzwantzig Stund ansteht, so hilft es schwehrlich mehr.

5. Ein vortreffliches Mittel vor das Zahn Weh.

Schreibe ein [1]) Kreutz und ein Dipflein auf einen Huffnagel Kopf der schon auf ein Pferd genagelt gewesen ist und schlage solchen in einen Posten.

Alsdann frage den Patienten im ersten Streich ob er noch etwas fühle hernach schlage den Nagel vollends in den Posten hinein.

„† † † b † †
† † †.

6. Eins Diebstahls Bestrafung.

Wann jemand etwas gestohlen wird solle mann einen Darm nehmen, und wann der Dieb etwas von seinem Raub verlohren hat so solle mann solches in den Darm thun und den Dorm (so!) zubinden und solchen in ein fliesend Wasser henken. alsdann wird der Dieb den Durchlauf sosehr bekommen und solcher wird ihm nimmer vergehen biss der Darm im Wasser verfault. Dieses muss aber unberedt geschehen.

7. Das gestohlene wieder zu bekommen.

So nim einen neuen Deckel und seze Ihn auf eine Gluth: und nim drey Bröckelein Brod, und 3 Bröckl. Schmalz und 3 Bröckl. Salz, und lege es auf den Deckel in das Schmalz und thue es auf eine Gluth, und sprich diese Wort: Ich leg Dir Dieb und Dieben Brod Salz und Schmalz, auf die Gluth wegen Deinem Duigt(?) und Übermuth,

[1]) hs. und.

ich leg es auf Lungen und Leber und Herz, dass Dich ankomt ein grosser Schmerz, es soll Dich anstossen ein solche Noth als wann es Dir wäre der Bittere Todt, es sollen Dir alle Andern grauen, es solle Dir anstossen ein solche Noth als wann es Dir wäre der Bittere Todt.

† † †

Und dieses muss 3 mal nacheinander gebraucht werden, und allemal 3 mal. Es ist gewiss und wahr wann es nicht zu lang ist angestanden oder über 3 flüssenden Wasser kommen.

8. Dass die Tauben Bleiben.

Taube wohn in meinem Taubenhaus als wie der Teufel in eines falschen Richters Haus wan der falsche richter verurtheilt ist, sprich das es bald besser wird.

Diese wort mus man 3 mal über eine Taube sagen und 3 mal um den Fuss gewandt 3 federl: unter dem Fliegel müssen heraus gerupft werden alsdann werfe diese 3 federl: in das Wasser und thue die Taube in einen Sack und stosse sie 3 mal gegen den Strohm, hernach kan man Sie gleich in den Schlag thun.

9. Vor das Stehlen.

a) Einen Dieb ob der That anzutreffen.

Schreib untenstehende Wort an die Thür (auf ein Zettelein muss es aber stehen und an die Thür hingegleibt werden): Welcher Dieb das an der Thür ansiehet wird nicht mehr weggehen können bis er drappirt wird,

S[1]) A[2]) T[3]) O R
A[2]) R E P O
T E[4]) N E T
O P E R A[2])
R O T A[2]) S

[1]) hs.: A;
[2]) hs.: H;
[3]) hs.: Z;
[4]) hs.: A;

b) Dass es wiedergebracht werden muss.

Schreib nachstehende Caracters auf 3 Zettel; Leg den 1ten an den Ort wo ers gestohlen; den 2ten unter die Schwelle wo er hinausgegangen; den 3ten steck über die Thür darüber ers hat getragen; so muss es der Dieb wiederbringen wann ers nicht an den dritten Ort verkauft hat.

† Isac † Abraham † Jacob † Angelus †:

c) Zu sehen wer das gestohlen hat!

Wan dir etwas gestohlen wird so schreib unten stehenden Caracter auf ein Zettelein; legs unter Dein Haupt, so siehest Du wer es gestohlen hat.

3 v y a b M o n a

d) dto. wieder zu bekommen.

Lege nachstehendes auf ein Zettelein geschriebenes an den Ort wo dirs genommen worden.

w: c c c m n † n † w: y tz † c r r n † H R. 1 pp: † † †.

e) Detto. wieder zu bringen.

Schreib auf ein Zettelein

S: Petrus S: Paulus S: Perlitus sprich den Müller darum an bis er es an einen Well Baum genagelt hat, darnach lass die Mühl wieder an so muss der Dieb laufen und Dir es wieder bringen.

Oder:

f) Nim 3 Pfingen (heisst vermuthl. Pfinninge)[1]) [in] die Händ und drey halbe Monndhaben[2]), thue sie in die Pfand[3]) wo das Mühl Eisen geht so muss es der Dieb bringen.

g) Dass es auch wieder gebracht w: m:

Man muss nachstehende Wort über die Thür hinschreiben.

Matina † melach † Alga † Alegeto.

---

[1]) Aus diesem Einschub geht deutlich hervor, dass der Schreiber eine Vorlage benutzt hat.

[2]) Mohnköpfe(?)

[3]) = Pfann.

10. Wann ein Mensch kranck ist ob er stirbt oder nicht.

Nim ein stück Speck, reibe des Krancken Fusssohlen damit, darnach wirffs einem Hund vor; Frisst der Hund den Speck, so stirbt er nicht, wo nicht, so stirbt er.

11. Darmgicht, an Menschen oder Vieh.

Du must aber den Menschen oder Vieh bey seinem Nahmen nennen, und 3 mal sagen, Hast du das Darmgicht, es seye das schiessig oder das fliessig, oder das Wietig, so lass die Statt so umer (= mhd. unmaere?) sein als unsern Lieben Herrn Gott der man der im Gericht sizt und ein falsch Urthel spricht, und Dein recht wohl weisst und nicht sagt.

Im Nahmen Gottes des Vatters etc. es muss ein Vatter unser, und ein Glaub darzu gebettet werden.

12. Blut Stellung vor Menschen und Vieh.

Nim einen Kuchen Lumpen, je schmoziger er ist je besser es ist, diesen verbrenne zu Aschen, nim und streue sie in die Wunden so stehet das Blut zur Hand und wann man ein Ross schneidet und das Blut nicht kan gestilt werden, so ist es gewiss gut.

Oder. auch vor Menschen und Vieh.

Schreibe untenstehende Buchstaben mit seinem eigenen Blut an die Stirn es seye Menschen oder Vieh.

I. N. R. I.

13. Die Manheit wieder zu bringen.

W: A T B H A C
K. V R O L O N V S
N I V D L V K F O P
A S T R O E K W

Oder

Nachkommende Wort in Taffet eingebunden, und an einer Schnur an den Hals gehängt

W A T B H A B A R[1]) V R O L O V N V S. N I K F D L V K F O P: A S T R O E R W.

[1]) Der untere Teil des Buchstabens ist grösser, der obere kleiner als beim R. Darüber steht geschrieben: „vielleicht R“.

14. Zum Banden oder Bestellen damit man nimmer weggehen kan vor Reuter und Fussvölcker.

Seit mir willkomen ihr Reuter gut
ich und ihr haben getruncken Jesu Christi Bluth,
Gott der Vatter sey mit mir

Gott der Sohn sey bey mir heute und der heilige Geist Jacob und der heilige Petrus, und der ganze Himlische Hoff, zu der Heiligen Chatarina will ich bitten dass Sie mir wolle alle Reuter bestellen, und binden, so fest so fest so fest solt ihr gestelt Dieb und gebunden sein und stehen als die ewige Gottheit bestehet und also fest solt ihr stehen als Christus am heiligen Kreutz gestanden ist und also wahr, als das Wasser im Jordan gestanden ist, und also wahr soll keiner schiessen keiner stechen keiner hauen oder schlagen. Den Heiligen Petrus will ich bitten, dass er mir wolle alle Reuter Dieb und Fussvölcker bestellen, und gebunden sein so fest so fest so fest solt ihr gebunden sein, als der Heilige Petrus den Himmel beschlossen und so fest solt ihr gebunden sein als der H: Michael den Luzifer in die Hölle gebunden hat ich verbiete euch reuter und Fuss Völcker mit dem Bund damit Gott der Herr die Hölle hat gebunden damit seit ihr Ross und Mann auch gebunden, im Nahmen † † †

Losspruch

Wie ich euch gebunden entbinde ich euch wieder im Nahmen † † †.

VII.

Der Jungfernsee bei Breslau.

Ein mythologischer Streifzug.

Von

Karl Olbrich,

Breslau.

Analoge Einflüsse sind es, welche die eigentümliche Form bedingen, unter der alte, weitverbreitete Lieder heutzutage unter dem Volke fortleben, und welche andererseits die letzten Reste des alten deutschen Heidentums in ein stark verhüllendes Gewand gekleidet haben. Der Wechsel der Zeiten und Zeitanschauungen, die anderen Gesellschaftskreise, in welche Lied oder Sage eindrangen, führten zu einer entsprechenden Anpassung der ursprünglich gegebenen Verhältnisse an dieselben. Auch Zufall und Willkür, nicht zum mindesten aber die frei schaffende Lust des Volkes am Fabulieren haben zu diesen Umgestaltungen beigetragen. Zu dem urprünglichen Texte der Lieder wurden Verse und Strophen hinzugedichtet oder aus ähnlichen herübergenommen, während alte Bestandteile andererseits verloren gingen. Ähnlich erging es den als Kern in der Hauptmasse der Märchen, Sagen und Legenden enthaltenen mythischen Anschauungen. Verwandte Sagen griffen in einander über und vermischten sich, manch wichtiger Zug verschwand infolge mangelnden Verständnisses; die rege Phantasie der Erzähler, in letzter Linie der sie feuilletonistisch oder gar in gebundener Rede darstellenden Schriftsteller statteten die schlichten alten Geschichten mit vielen schmückenden Zuthaten eigener Erfindung aus.

Nur auf Grund weitschichtiger Vergleichungen und durch sorgsamste Forschung ist es daher möglich, aus dieser mannigfachen Umhüllung die für die heidnische

Religion unserer Vorfahren bedeutsamen Elemente herauszuerkennen. Als ein seltener Glücksfall aber ist es zu begrüssen, wenn an einem und demselben Orte zwei Volkserzählungen neben einander sich finden, welche — ich möchte sagen entwickelungsgeschichtlich — die Metamorphosen beleuchten, die eine alte Mythe im Laufe der Jahrhunderte erlitten hat.

Südöstlich von Breslau am linken Oderufer unweit des Dörfchens Kottwitz liegt im Forste verborgen der „Jungfernsee", ein wegen seiner landschaftlichen Schönheit von den Breslauern viel besuchter Ausflugsort. Einst, so geht die Sage, in einer ganz fernen Zeit, als noch der weite Wald und die Wiesen ringsum dem Sandstift in Breslau gehörten, stand an dem Damme, der jetzt zur Oberförsterei führt, eine Kapelle, deren Glockenklänge die Gläubigen oft zu frommem Gebete luden. Da waren nun auch drei schöne Jungfrauen, die nicht gern zur Kirche gingen und Spiel und Tanz dem Worte Gottes vorzogen. Als nun an einem Sonntage die Glocken wieder zur Andacht riefen, schmückten und putzten sie sich, als ob sie zur Kirche gehen wollten; sie wanderten aber nur abseits in den Wald und als sie einen freien Platz fanden, fingen sie an zu tanzen. Doch dem Frevel folgte die Strafe auf dem Fusse: ein Blitzstrahl fuhr vom heiteren Himmel hernieder, die Waldwiese barst krachend auseinander, und der Abgrund verschlang die Jungfrauen. Wasserfluten drangen hervor und füllten die Tiefe zum Teiche. Noch heute steht gerade in der Mitte des Sees, dort, wo die Unseligen hinabgefahren sind, ein grosses Schilfbüschel; wem es gelingt, dasselbe mit der Wurzel herauszureissen, der wird die armen Seelen aus der Hölle erlösen. [1]).

[1]) Die Sage ist, abgesehen von einer vor Jahren erschienenen Notiz einer Breslauer Zeitung, bisher nicht veröffentlicht. Im vorigen Jahre hat A. Kirchner in den „Monatsblättern" (20. Jahrg. No. 4) die Erzählung poetisch behandelt, wobei aber ihre ursprüngliche Färbung

Das Versinken und Untergehen im Wasser als Aeusserungen göttlichen Zornes und Strafe frevelnder und lasterhafter oder überstolzer, verschwenderischer und üppiger Menschen ist einer der verbreitesten Sagenzüge. Ganze Reihen von Städten, Schlössern, Burgen, Klöstern, Dörfern und Einzelgehöften können als Belege angeführt werden.[1]) In vielen dieser Erzählungen spielt auch das Tanzen am Sonntage eine Rolle und fordert damit unmittelbar zur Vergleichung auf. So sollen zwischen Rietz und Prutske bei Brandenburg Leute an einem Sonntage in einem Kruge über Gebühr getanzt haben, als ein schweres Gewitter heraufzog und alles unter Donner und Blitz in die Tiefe fuhr, und der „Tanzteich" bei Niedersachswerfen am Harz soll seinen Namen davon tragen, dass dort Sonntags in der Schenke tanzende Leute durch einen Blitzstrahl in den Abgrund versanken. Aber die Sage vom Jungfernsee unterscheidet sich von diesen Erzählungen doch durch eine Anzahl bedeutsamer, mythisch anklingender Züge; völlig richtige Beleuchtung erhält sie allerdings erst durch die daneben bestehende zweite Sage, zu der wir zunächst übergehen.

Unter dem Landvolk jener Gegend findet man nämlich ausser der allgemein bekannten Legende ab und zu noch eine balladenartige Geschichte, durch welche Namen und Entstehung des Sees erklärt werden sollen. Ein lieber Freund, der als Forstbeflissener die dortigen Waldungen durchstreifte, hatte sie von den „Holzweibern" gehört und mir gelegentlich mitgeteilt. Darnach soll hier im Walde einst ein alter, grimmer Mann gelebt haben, der drei wunderschöne Töchter hatte. Den lebenslustigen Mädchen behagte es wenig in der Einsamkeit; sie lockte das Dorf

---

völlig verwischt worden ist. Ich selbst berichte auf Grund mündlicher Mitteilung eines Landmannes in Kottwitz.

[1]) Eine reichhaltige Zusammenstellung solcher Sagen bei L. Bechstein: „Mythe, Sage, Märe und Fabel im Leben und Bewusstsein des deutschen Volkes". Leipzig 1854. III, 212 ff. und bei Kuhn-Schwartz: Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche s. v. „Städte".

mit seinen frischen Burschen, und nur allzu gern und oft erschienen sie dort abends beim lustigen Tanze. Aber der mürrische Alte wollte diesen Verkehr nicht leiden und untersagte ihnen das Vergnügen mit schwerer Drohung. Als sie nun sein Verbot immer wieder übertraten, übermannte ihn der Zorn, so dass er alle drei, als sie wieder einmal spät in der Nacht nach Hause kamen, mit einem breiten, scharfen Messer niederstiess. Da öffnete sich plötzlich unter ihrem roten Blute die Erde, dunkle Wassermassen drangen hervor und breiteten sich zum weiten See aus. Den Alten und seine Töchter hat niemand mehr gesehen; nur im Düster des Abends soll es am See nicht geheuer sein, und der späte Wanderer thut gut, ein Stossgebet zu sprechen und seinen Schritt zu beschleunigen.

Das Gemeinsame dieser und der obigen Erzählung springt sofort in die Augen: Drei durch Tanzen gegen ein Gebot frevelnde Jungfrauen werden von der Strafe ereilt. Die Örtlichkeit, an welche beide Sagen anknüpfen, verweist uns auf das Gebiet der Wasserdämonen, und der Name „Jungfernsee" enthält eine sowohl in Schlesien als in anderen Teilen Deutschlands beliebte Bezeichnung der weiblichen Wassergeister oder Nixen. In der Dreizahl, die ja in Mythus und Sage eine so bedeutende Rolle spielt, treten auch die Nixen gewöhnlich in den von ihnen handelnden Überlieferungen auf. So die drei Nixen von Juchille, die drei Jungfern aus dem See in Epfenbach bei Sinsheim, die drei Fräulein im Büchensee, die drei Wasserjungfern bei Leisnig, die drei weissen Fräulein im bodenlosen See, die drei Jungfern im schwarzen Loch bei Schweinfurt, die drei Jungfern aus dem Gründlersloch bei Thalheim, die drei weissen Junfern im jufferndîk bei Breckerfeld u. a. m.[1])

[1]) Wolf: Niederländische Sagen 611. Grimm: Dtsch. Sag. 394. L. Bechstein a. O. 100. Kuhn-Schwartz: Norddeutsche Sagen u. s. w. 175 (7). — Meier: Schwäbische Sagen 74. L. Bechstein: Sagenschatz des Frankenlandes 165. Ds. Mythe, Sage u. s. w. III/101. Kuhn: Westfälische Sagen. s. v.

Betrachten wir das Wesen dieser Wassergeister näher, so zeigt sich sofort ein neuer Verbindungspunkt mit unseren Erzählungen: sie haben, wie alle Elben, einen unwiderstehlichen Hang zu Gesang, Musik und Tanz. Deshalb kommen sie abends aus dem See, um zu singen oder ihre Reigen aufzuführen; oft aber erscheinen sie auch auf den Tanzplätzen der nahen Dörfer, um an den Lustbarkeiten der Menschen theilzunehmen. Sie sind, wenn sie ans Land steigen, gleich menschlichen Jungfrauen gestaltet und gekleidet und nur am nassen Kleidersaum erkennbar. Aus der männlichen Dorfjugend, mit der sie sich lustig im Reihen schwingen, wählen sie sich auch ihre Geliebten.[1])

Ist es hiermit schon wahrscheinlich geworden, dass beiden Erzählungen eine Nixensage zu Grunde liegt, so ergiebt sich weiterhin eine unmittelbare Uebereinstimmung, wenn wir hören, dass auch jenen tanzlustigen Nixen ein Gebot drohend entgegensteht, dessen Übertretung furchtbare Strafe nach sich zieht. Kehrt nämlich die Jungfer nicht zur bestimmten Stunde in den See zurück, so kostet es ihr Leben, und sieht man es blutrot aus der Tiefe heraufwallen, so ist ein schreckliches Gericht über sie ergangen. Diese Sage ist in ganz Deutschland in allen möglichen Varianten verbreitet, doch stets mit dem Grundzuge, dass die Nixen eifrig mit Menschen verkehrten und dort aufgehalten wurden oder aus Neigung sich versäumten.[2]) Somit haben wir die oben herausgehobene gemeinsame Grundlage beider Sagen in allen Bestandteilen als mythischen Anschauungen entsprechend erwiesen.

Aber wir können noch weiter gehen und zunächst die

---

[1]) Grimm: Dtsch. M. I, 407. Simrock: Hdbch. d. d. M. 429. Von schlesischen Sagen vgl. die Erzählung vom Nixenschloss im Hilgensee nahe Prittag bei Grünberg (Philo vom Walde: Schlesien in Sage und Brauch 21) und von der Bartschnixe (Kern: Schlesiens Sagen 376 = Gödsche: Schlesiens Sagen-, Historien- und Legendenschatz 98). —

[2]) Wolf: Beitr. z. dtsch. M. II/281. Vgl. auch die S. 116 Anm. 1 angeführten Sagen.

zweite Erzählung völlig für die Mythe in Anspruch nehmen. Die meisten jener Sagen von tanzlustigen Nixen erwähnen zwar nicht, wer das Gericht an den Verspäteten ausübt — nur die aufsteigenden Blutstrahlen oder Blutstropfen sind ein Zeichen, dass in der Tiefe des Wassers der Mord stattgefunden hat[1]) —; in einigen aber wird doch der Wassermann als derjenige bezeichnet, welcher die Stunde der Rückkehr streng beobachtet und deren Überschreitung mit dem Tode bestraft; die Nixen erscheinen in diesen Sagen als seine Töchter. Im allgemeinen schildert z. B. dieses Verhältnis eine von Aug. Schnezler poetisch behandelte Mummelseesage;[2]) mit besonderer Beziehung auf die vorliegende Mythe heisst es in dem Liede von der Totenlache: „hoat mei voater mich gemordt | dass ich en verroathe“,[3]) und die Tochter des Wassermanns in der schlesischen Sage von Wigstadtl sagt: „Mein Vater wird strenges Gericht über mich halten.“[4]) Dieser männliche Wassergeist ist ein grimmer Alter, dem ein Zug von Grausamkeit und Blutdurst eigen ist, wie er bei Dämonen der Häuser, Berge und Wälder nicht leicht vorkommt.[5]) In Schlesien knüpfen sich an viele Gewässer Sagen von einem Wassermann, der namentlich in mondhellen Nächten emporsteigt, auf dem trockenen Ufer oder Wehre sitzt und Menschen, besonders Kinder, die in sein Bereich kommen, tückisch hinabzieht.[6]) Blut ist gewissermassen sein Wahrzeichen. Als das Männlein in den Mummelsee gesprungen ist, erscheint neben seinem Stecken eine Handvoll Blut auf der Oberfläche;[7]) in einer Kemnitzer

[1]) Vgl. Schambach-Müller: Niedersächs. Sagen und Märchen 338.

[2]) Bern: Deutsche Lyrik 496. Strophe 4 und 5.

[3]) Firmenich: Germaniens Völkerstimmen II, 152.

[4]) Peter: Volkstümliches aus Oesterreich-Schlesien II/16.

[5]) Grimm: D. M. I, 409.

[6]) Vgl. z. Bsp. Philo a. O. 22, Peter a. O. II/12. Auch die an die zweite unserer Erzählungen angeschlossene Warnung wird im Grunde auf die Furcht vor dem Wassermann zurückzuführen sein.

[7]) Aus dem Simplicissimus. Grimm D. S. 73.

Sage springt der Wassermann, als er von dem Bauer den gewünschten „gänsekusch“ (ein breites, scharfes Messer! vgl. unsere Erzählung) erhalten hat, in die Elbe und „das Blut bulgt in rotem Quell nur so aus dem Strome herauf.“ [1]) Unter dem Drucke dieses grausamen Vaters leidend erscheinen die weiblichen Wassergeister in vielen Erzählungen;[2]) denn, wie er Menschen tötet, deren er gewaltig wird, so nimmt er blutige Rache an seinen Untergeistern, welche sein Gebot verletzen.

Unschwer wird man in dieser mythischen Gestalt den strengen, jähzornigen Alten unserer zweiten Erzählung wiedererkennen, wie wir bereits in seinen tanzlustigen Töchtern die nach menschlichem Vergnügen und Verkehr lüsternen Seejungfern wiederfanden. Auch der Inhalt der Sage ist derselbe geblieben, nur die Personen und die Scenerie haben sich etwas geändert, insofern zu einer Zeit, wo das rein Mythische kein Verständnis mehr fand, alles aus dem Gebiete des Dämonischen entrückt und ins rein Menschliche übertragen worden ist. Wir haben hier einen Vorgang, der keineswegs selten ist. Zwei Wege sind es, welche die Phantasie des Volkes beschritt, um den in ihren altmythischen Elementen nicht mehr verstandenen Sagen neues Leben zu verleihen: entweder verlieh sie der Erzählung einen fernen pseudohistorischen Hintergrund — z. Bsp., dass an Stelle des Büchensees früher ein Schloss gestanden haben soll, in dem drei schöne Jungfern wohnten, die aber eines Tages mit dem Schlosse versanken und nun als Geister im See wohnen[3]) — oder

[1]) Kuhn-Schwartz a. O. 94. Vgl. auch Schambach-Müller a. O. 338.

[2]) Wolf, Beitr. II/231.

[3]) Ob etwa auch die Erzählung vom „Jungfernsee“ bei Flensburg (Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, 341) so zu erklären ist? Die um Mitternacht in weissen Gewändern an den Ufern tanzenden und singenden Jungfrauen erinnern jedenfalls sehr an die Seenixen; sind wir aber deshalb berechtigt, in dem „wilden“ Ritter, der einst in seinem Schloss hier hauste und viele Mädchen raubte, schändete, tötete, dafür aber samt seinem

sie machte, wie in unserer Erzählung, eine Geschichte daraus, die etwa an die Stoffe der Bänkelsänger erinnert. Zu letzterer Gattung gehört u. a. eine Sage aus der Umgegend von Schweinfurt, welche ich vollständig anführen will, weil sie zu unserer eine überraschende Analogie bietet. In dem Walde, durch welchen die Chaussee von Schweinfurt nach Königshofen geht, stehen drei steinerne Kreuze, „zu den drei Jungfern" genannt. Vor langen Jahren sollen hier drei Jungfern auf ihre Geliebten, drei Jäger, gewartet haben. Allein diese hatten einen Feind, der sie hasste und „ein sehr böser Mann" war. Mit einem Male trat er aus dem Dickicht und ermordete alle drei.[1]) Der Zusammenhang dieser Geschichte mit unserer Nixensage ist schon an sich deutlich genug; jeder Zweifel aber wird dadurch ausgeschlossen, dass in derselben Gegend die ursprüngliche Mythe im Anschluss an einen jetzt verschwundenen Teich noch daneben besteht.[2]) —

In unserer ersten Erzählung, der Legende vom Jungfernsee, fehlt allerdings die Gestalt des Vaters, des Wassermannes, und damit anscheinend ein wichtiger Vergleichungspunkt. Aber die schon gefundenen Übereinstimmungen sind doch zu gross, als dass wir deshalb am gemeinsamen Ursprung zweifeln dürften. Jeder Sagenkundige weiss, wie oft heidnische Stoffe in christliche

---

Schloss vom See verschlungen wurde, den Wassermann zu sehen? Bei Gröningen ist das „Jungfernloch" (Kuhn-Schwartz a. O. 156), in dem eine Jungfer in einer Kutsche (?) untergegangen sein soll; dass der Glaube an Wassergeister auch an diesem Wasser haftet, zeigt die Bemerkung „der Teich fordere alljährlich ein Opfer".

[1]) L. Bechstein: Sagenschatz des Frankenlandes 173.

[2]) L. Bechstein a. O. 165. — Die drei Kreuze, welche ursprünglich wahrscheinlich eine ganz andere Beziehung hatten, bringt die Volkserzählung in folgender Weise mit der Sage in Verbindung: „Da die Jungfern ohne Beichte dahin gefahren waren, fanden sie keine Ruhe, bis ihnen die Kreuze gesetzt wurden. Um diese schweift nun der Geist des Mörders". Die Erzählung trägt den Stempel späterer Erfindung an der Stirne.

Formen gekleidet wurden, wie das Christentum das Dasein der im Volksbewusstsein lebenden Dämonen zunächst nicht leugnete, sie aber als teuflische Unholde oder doch wenigstens durch Frevel der Hölle verfallene, unselige, verfluchte oder verzauberte Geister auffasste.[1]) Das gilt auch für die Wasserdämonen. So gelten in Österreichisch-Schlesien die Wassermänner als Nachkömmlinge der verstossenen Engel, die anstatt in die Hölle in das Wasser gesprungen seien.[2]) Die Wassernixen aber erscheinen bisweilen als Nonnen eines im See versunkenen Klosters,[3]) von denen die wortgetreu erzählte Nixensage sich wunderlich genug ausnimmt.[4]) So werden die drei Nixen unserer Sage zu drei weltlich gesinnten Mädchen, welche gegen das Gebot der Kirche, die Heiligung des Feiertages, sündigen, und die Strafe trifft sie nun vom Himmel durch Gottes Zorn. Die Sage ist in Anschauungskreise übertragen, welche unter dem Einflusse des Christentums sich im Bewusstsein des Volkes in den Vordergrund drängten.

Beiden Erzählungen ist eine kurze Bemerkung angehängt, welche die Entstehung des Sees mit der Bestrafung der drei Jungfern in Verbindung setzen und so seinen Namen davon herleiten will, offenbar das Produkt

[1]) Weinhold: Beitrag zur Nixenkunde auf Grund schlesischer Sagen. (Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde 1895. Heft 2, 123.)

[2]) Peter a. O. II/12. Vernaleken: Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich 161.

[3]) Mones Anz. III, 93.

[4]) Beim bodenlosen See zwischen Empfingen und Nordstetten streitet diese Fassung eigentümlicher Weise mit einer der oben erwähnten Sagen von untergegangenen Orten: Die einen sagen, es sei dort ein Kloster versunken, dessen Nonnen nun im See wohnen; die anderen meinen, ein Wirtshaus sei darin versunken und führen als Beleg an, dass noch jetzt eine Stelle in der Nähe „der Tanzplatz" heisst (vgl. die oben angeführte Sage vom Tanzteich). Ob etwa diese Krugsagen in der Weise entstanden sind, dass man die vom Nixentanz herrührende Bezeichnung später nicht mehr verstand und aus dem Begriffe „Tanzen" sich eine der christlichen Anschauung näher liegende Geschichte erdichtete?

einer späteren wissbegierigen und wundergläubigen Zeit, das sich zunächst bei der Legende angegliedert haben mag und dann durch Vermischung beider Sagen auch zu der anderen Erzählung hinzutrat, ohne dort eine rechte Verbindung einzugehen. Interessanter ist für uns der Erlösung verheissende Schluss der Legende, welcher dem christianisierten Stoffe wieder seltsam eine heidnische Anschauung beimischt. Die Kirche hatte zwar jene dämomonischen Wesen des heidnischen Aberglaubens verflucht, aber dem Volke, mit dessen Gefühlsleben sie durch Jahrhunderte verflochten gewesen waren, erschienen auch sie als erlösungsfähig.[1]) So hat das Volk auch für unsere drei armen Seelen eine Möglichkeit der Errettung gefunden, indem es dieselbe, wie in so vielen anderen Sagen, von der Kraft oder Geschicklichkeit erfordernden That eines noch kommenden Befreiers abhängig macht. Man könnte annehmen, dass die Seelen in oder an das Schilfbüschel gebannt zu denken seien, und dieser Bann durch das Ausreissen desselben gebrochen wird, wie z. Bsp. in einer Crossener Sage der in dem allmählich austrocknendem See wohnende Geist (= Wassermann?) durch das erste Mädchen erlöst wird, welches darin einen Büschel Gras schneidet.[2]) Näher liegt es aber vielleicht, an die verbreitete Vorstellung zu denken, dass der Wassermann mitten im See tief unten seine Wohnung hat und dort die Seelen der ihm Verfallenen gefangen hält.[3]) Durch das Ausreissen des Büschels mit der Wurzel würde dann ihr Gefängnis gesprengt werden, so dass sie durch das Wasser in die Höhe steigen und dem Elemente ihres Peinigers, nach christlicher Fassung: der Hölle, entrinnen könnten.

[1]) Weinhold a. O.

[2]) Gödsche a. O. 144.

[3]) Peter a. O. II/12; Kuhn-Schwartz a. O. 173(2); Grossmann a. O. 161; Vernaleken a. O. 179.

VIII.

Etymologische Sagen aus dem Riesengebirge.

Von

Paul Regell,
Hirschberg.

Wenn über das allmähliche Schwinden des alten volkstümlichen Sagenschatzes in unserm Gebirge geklagt wird, so muss diese Klage vornehmlich auf die schöpferische Gestaltungskraft der Volksdichtung eingeschränkt werden, die allerdings so gut wie erloschen ist. Noch immer wandern in den entlegeneren Gebirgsthälern die ehrwürdigen Gestalten des germanischen Mythus unter leichter Verkleidung, wie in der Sage vom Nachtjäger,[1]) umher, und die alten Ueberlieferungen haben sich oft bis in die kleinsten Züge mit bewunderungswürdiger Zähigkeit und Treue fortgepflanzt. Aber der Quell, aus dem diese Dichtungen einst in unerschöpflicher Fülle emporsprudelten, ist nahezu versiegt, und Neubildungen vollziehen sich fast nur noch auf dem Gebiet der etymologischen Sage, in der sich alte mythische Bestandteile nur als fremde Einschlüsse vorfinden. Das eigentliche Feld dieser Volksdichtung bilden die unverständlich gewordenen Ortsnamen, die entweder durch Umwandlung der Lautform von dem Sprachboden, auf dem sie erwuchsen, losgelöst sind[2]) oder ihre alte Bedeutung im Laufe der Zeit eingebüsst haben[3]) oder endlich ursprünglich in einem be-

[1]) Die in allen wesentlichen Zügen noch jetzt den alten Mythus von Wodan-Sturmgott wiederspiegelt. Sehr lehrreich sind für diese Frage die Forschungen von Knothe, der die Parallele bis ins Kleinste ohne jede Künstelei vollkommend schlagend und überzeugend durchführt. Vgl. das Riesengebirge in Wort und Bild 11. Heft, S. 20.

[2]) z. B. der Kutschenstein bei den Falkenbergen, s. unten S. 5.

[3]) z. B. der Mähdelstein auf dem Kamm des Riesengebirges, der

stimmten fachmännischen Sinne gebraucht wurden, der der ortsüblichen Mundart fremd ist. In allen diesen Fällen ist die ursprüngliche Bedeutung dem Volksbewusstsein verloren gegangen, und die Sage, die dem Bedürfnis neuer Deutung entspringt, ist nichts anderes, als ein poetischer Versuch, den abgestorbenen Namen sinnvoll wieder zu beleben. Nur selten ist dabei die Dichtung rein aus dem Namen herausgesponnen, meist sind geschichtliche Erinnerungen, die um die Örtlichkeit schwebten, als Einschlag benützt. Oft gehören diese demselben Vorstellungskreise an, aus dem der Name hervorgegangen ist, oft aber auch sind sie einem ganz fremden Gedankengang entlehnt, auf den nur der lautliche Gleichklang führte.

Unter die merkwürdigsten Felsbildungen in dem Hirschberger Thalkessel gehört der Doppelgipfel der Falkenberge bei Fischbach. Zu den sanft geschwungenen Linien der umgrenzenden Höhenzüge bilden die kühn und schlank aufstrebenden Spitzen des Falkensteins und des Forstberges einen höchst malerischen Gegensatz, und durch ihre freie Lage lenken sie die Blicke des Beschauers von allen erhöhteren Punkten des Thales auf sich. Diese Eigenschaften machen es erklärlich, dass sie auf die bildnerische Phantasie des Volkes von jeher einen tiefen Eindruck machten und der freien Erfindung in Dichtung und Sage reichen Stoff boten.[1]) Im Südosten der Falken-

---

nach alter Sage (Schickfuss 1625) seinen Namen von einem verirrten und daselbst tot aufgefundenen Mädchen erhalten haben soll. In Wirklichkeit aber steckt in dem Namen ein Diminutiv von Mahd (= Matte), das sich als selbständiges Wort noch in der alten Bezeichnung: „Die Mehdel der Navorer Wiese“ findet und als Mahdl oder Mehdel in den bajuvarischen Alpen öfter wiederkehrt. Vgl. Wanderer im Riesengebirge. 1895 S. 26.

[1]) Auf dem Gipfel des Falkenbergs weist man einen in Granit ausgetieften Sitz, auf dem in früheren Zeiten die liebliche Hildegard, die einstige Burgherrin, um die Mittagsstunde zu sehen war. Die Erzählung erinnert an die wendische Sage vom Mittagsgespenst. Beim Aufstieg zum Berggipfel kommt man auf felsigem Waldwege am

berge erhebt sich der Kittnerberg, in dem nach alter Sage ein goldner Esel von so hohem Geldwerte liegen soll, dass davon Fischbach reichlich zu einer Stadt umgewandelt werden könnte; dem glücklichen Finder bleibt die Erhebung des Dorfes zur Stadt und die Stelle des ersten Bürgermeisters derselben vorbehalten.[1]) Dieser letztere Zug ist offenbar eine spätere Ausschmückung der ursprünglichen Sage und eine naive, echt volkstümliche, um nicht zu sagen, echt schlesische Veranschaulichung des lockenden Goldwertes. Den Kern des Sagenstoffes bildet also die Kunde von dem im Bergesinnern ruhenden goldnen Esel, und den Schlüssel zum Verständnis dieser „alten" Sage giebt uns das uralte[2]) Goldbergwerk bei Reichenstein, welches denselben Namen führt,[3]) und dessen Erzreichtum den Schlesiern zu dem Spitznamen „Eselsf esser" verholfen zu haben scheint.[4]) In der Sprache der alten Berg-

---

Kutschenstein vorbei, in dessen gähnendem Abgrund die „schönste der Jungfrauen", Uda von Falkenstein, auf der Flucht vor den Hussiten durch den Sturz ihrer Kutsche einen schauerlichen Tod gefunden haben soll. So Bergmann in den Schles. Prov.-Bl. 1830 S. 151 ff. Indessen ist der volkstümliche Charakter dieser Erzählung alsbald, und zwar in demselben Bande S. 459 ff, vom Freiherrn von Stillfried angefochten worden. Dieser giebt auch die einzig richtige Ableitung des Namens (Kutschenstein aus Gotschenstein) von Bernhard Gotsche vom Kynast auf Rohrlach, dem die jetzt verschwundene Burg um die Mitte des 16. Jahrhunderts gehörte. Ein anderer Kutschenberg, der wohl ebenso durch Entstellung aus Gotschenberg entstanden ist, gehört dem Zuge des Rabengebirges an. Vgl. Wanderer i. R. 1890 S. 4. Vielleicht gehört hieher auch der Kutscherberg bei Stonsdorf.

[1]) Vgl. K. A. Müller Vaterländische Bilder. Glogau 1837 S. 425.

[2]) Vgl. Zeitschft. des Vereins für Gesch. und Alt. Schles. Bd. 28 S. 364. Der Name findet sich schon im 15. Jahrhundert. Steinbeck Gesch. d. schles. Bergbaus II. Bd. S. 75.

[3]) „Der goldne Esel"; an seinem Ostabhang liegt das Städtchen. Man unterscheidet zwei Schachte: den alten und den neuen Esel. S. Berndt Wegweiser durch das Sudetengebirge S. 538.

[4]) Nach der allein wahrscheinlichen, übrigens alten Deutung, die schon Georg. Tillenus giebt in den bekannten Versen:

leute bezeichnet nämlich „Esel“ einen blinden Schacht.[1]) Die Sage vom Kittnerberge ist also aus einer alten bergmännischen Bezeichnung herausgewachsen, die auch nach dem Verschwinden der fremden Bergleute, die sie gebraucht hatten, mit dem Berge verknüpft blieb. Noch deutlicher tritt dieser bergmännische Ursprung in einer ganz ähnlichen Sage auf, die sich um die Kiensburg im Weisstritzthal schlingt. „Als im Jahre 1476 die Räuber, welche die Kiensburg besetzt hielten, besonders die böhmischen Hussiten, die sie in den hussitischen Unruhen eingenommen hatten, daraus vertrieben wurden, sollen sie einen grossen Schatz in den Gemäuern oder an anderer Stelle verborgen haben, der von den nachfolgenden Bewohnern nicht entdeckt werden konnte. Im dreissigjährigen Kriege, als die Burg bald der einen, bald der andern Abteilung der Heere angehörte, besetzten sie auch die Schweden im Jahre 1633, und ein Obrist derselben, Naso nennt ihn Devour, soll in einem Pfeiler ein goldnes, andre sagen ein mit Gold gefuttertes Eselsfüllen gefunden haben mit der Inschrift:

Gold ist mein Futter,
Nicht weit hiervon steht meine Mutter.

Esores asini quondam dixere Silesos;
Causa rei quae sit, quaestio nata fuit.
Mons propè Reichsteinum est auro divesque fodinis,
Aureus hinc asinus nomine dictus erat.
Has quia Silesi solum tenuere fodinas,
Esores asini sint quasi, nomen habent.

Vgl. Schles. Histor. Labyrinth. Breslau u. Lpz. 1737 S. 127ff. und Minerophilus Freibergensis Neues Bergwerklexicon. Chemnitz 1730 s. v. Esel.

[1]) So nach Veith Deutsches Bergwörterbuch. Breslau 1871 s. v. Indessen scheint dieser der Bedeutung des Wortes zu enge Grenzen zu ziehen. Der Esel wurde als Zugtier bei Berg- und Hüttenwerken früher viel benützt, im Grossaupathal noch in der Mitte dieses Jahrhunderts. Sehr natürlich mag das fremdartige Tier manchem Werke, dem es diente, den Namen gegeben haben, wie zuweilen wohl auch andere Zugtiere. So erklärt sich vielleicht die Sage vom „goldnen Ochsen“ im Rabengebirge. Vgl. W. Patschovsky: Die Sagen des Kreises Landeshut. Liebau i. Schl. 1893 S. 24.

Dieser unglückliche Reim hat am meisten zur Zerstörung der Burg beigetragen . . . Noch zeigt man die Stelle der Burg, wo das Eselsfüllen gefunden sein soll.“ [1]) In enger Beziehung zu dieser Sage steht die folgende:[2]) „Im siebenjährigen Kriege, als die Österreicher im Weisstritzthale und auf dessen Höhen festen Fuss gefasst hatten, kam eine Gesellschaft von Offizieren auf die Burg, um das Innere des Schlosses genau zu besehen. Die Herrschaft war längst abgereist und hatte sich an einen sicheren Ort begeben, nur der Beamte mit seinen Leuten war zu Hause. Einer der Offiziere fragte den überraschten Amtmann: „wer seid ihr?“ Stotternd erwiderte dieser: „Ihre Excellenz werden verzeihen, ich bin der Verwalter hier.“ „Gut — sagte der Offizier — wir wollen das Innere der Burg besehen, aber genau und alles; macht uns daher alle, ich sage, alle Thüren auf.“ „Gern und willig soll dies geschehen — erwiderte der Verwalter — aber einige Gemächer sind verschlossen und zwar schon seit vielen Jahren; ich habe zu ihnen nicht die Schlüssel und sie sind längst vermisst worden.“ „Auch diese müssen eröffnet werden — herrschte der Offizier — lasst den Schlösser dazu kommen.“ Der Wächter musste eiligst den Schlösser holen. Dieser kam bald mit einem Bund Haken und Nachschlüssel. Unterdessen hatten sich die Offiziere im andern Teil des Schlosses umgesehen, und dem Schlösser ward befohlen, er solle im hintern Teile der Burg die verschlossenen Thüren aufmachen. Er ging ans Werk und mit geschickter Hand gelang es ihm, einige rasch aufzuschliessen. Jetzt kam er an eine schmale eiserne Thür; er versuchte einige Schlüssel, und mit einem Schnapp sprang plötzlich und ihm selbst unvermutet das Schloss

[1]) So erzählt Büsching (Sagen und Geschichten aus dem Schlesierthal und von der Burg Kinsberg. Breslau 1824 S. 23. 24) nach Martiny's Handbuch für Reisende in dem schlesischen Riesengebirge und der Grafschaft Glatz. 2. Aufl. Breslau 1818 S. 384 f.

[2]) von Büsching selbst gesammelt. A. O. S. 27, 28.

auf; da trat er in ein kleines dunkles Zimmer, aber welch ein Anblick überraschte den Mann! Drei alte Männer in langen Kleidern, denen ihre weissen Bärte die Brust bedeckten, sassen an einem Tische, auf dem ein grosses Buch aufgeschlagen lag; ihr Blick war auf den Eintretenden gerichtet. Der Schlösser, sonst ein beherzter Mann, erschrak so sehr, dass er sich an allen Gliedern gelähmt fühlte; der stiere Blick von diesen drei Altvätern in diesem eisernen dunkeln Gemach war unmöglich noch einen Augenblick auszuhalten (so hat der Schlösser sich ausgedrückt, wenn er seine Begebenheit erzählte). Indessen fasste er sich, kehrte um aus dem Gemache, und krachend flog die Thür in ihr Schloss zurück. Da ergriff den Schlösser Grausen und Entsetzen, er lief was er konnte, und nichts vermochte ihn zu halten, aus der Burg hinaus den Berg hinunter und seiner Wohnung zu. Angekommen zu Hause war er ganz durchnässt von Schweisse und war genötigt, geschwächt durch Entsetzen und übermässiges Laufen, sich ins Bette zu legen, welches er einige Wochen lang hüten musste, indem die fortdauernde Schwäche ihn verhinderte, sich eher zu erheben. Er ist nachher oft aufgefordert worden, im Beisein mehrerer Menschen die Thür zu zeigen, hat aber keine solche Thür mehr gefunden und hat nur soviel behauptet, dass sie auf der Thalseite im hintern Teile des Schlosses gewesen."

Diese beiden Erzählungen in der Form, wie sie uns jetzt vorliegen, enthalten offenbar schon manche der ursprünglichen Sage fremde Zusätze; „denn eine allmähliche Erweiterung durch Aufnahme anderer Sagen und Ausbreitung im einzelnen, sowie eine gewisse Verwirrung ist etwas ganz Natürliches in dem Fortbewegen durch Jahrhunderte." [1]) Zu diesen willkürlichen, für das Verständnis des Sagenkernes nicht wesentlichen Bestandteilen gehören offenbar die Zeitangaben, wenn man nicht etwa aus der

[1]) W. Grimm, Die Deutsche Heldensage. 2. Aufl. S. 2.

Zurückdatierung der ersten Sage auf die Hussitenkriege auf das hohe Alter derselben schliessen will, was wenigstens zu den Thatsachen, die ihr zu Grunde liegen, nicht in Widerspruch stehen würde.[1]) Ein anderer späterer Zusatz lässt sich durch Vergleichung mit ähnlichen Sagen leicht als solcher erkennen. Das ‚Buch' spielt nämlich auch in andern bergmännischen Sagen unsrer Heimat seine Rolle. Aus einem „schwarz eingebundenen Buche" liest der Welsche die Zauberformel, die den „goldnen Stollen" bei Lewin öffnet.[2]) Auch die drei Männer im Zobtenberge haben ein „schwarzsamtenes mit Gold beschlagenes Buch" vor sich auf dem Tische, den liber obedientiae. „Ob nun obedientia spirituum, der Not- und Gewissenszwang der Geister oder was anderes darin begriffen, hatte Beer nicht vernommen."[3]) Es liesse sich auch an Mutzettel oder andere bergmännische Urkunden denken, die zum Aufsuchen alter Fundstellen oder in den zahlreichen Besitzstreitigkeiten als Zeugnisse verwertet wurden.[4]) Wenn wir diese allgemeinen Züge als unwesentlich ausscheiden, so bleibt uns als ursprünglicher Kern auf der einen Seite die Sage von dem goldnen Eselsfüllen, auf der andern die von den drei Altvätern. Auch dieser letztere rätselhafte Name erhält, wie die Bezeichnung: Goldner Esel, Sinn und Bedeutung erst aus der Sprache der alten Bergleute, in der „Vater" einen Fundort bezeichnet d. h. „die Stelle, wo ein nutzbares Mineral in seiner natürlichen

[1]) Die Anfänge des geordneten Bergbaues in Schlesien reichen sicher bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts zurück. Vgl. Steinbeck, a. O. II. Bd. S. 125. Geschürft wurde namentlich im 15. Jahrhundert an den verschiedensten Orten bis weit in die niederschlesische Ebene hinein, und die vagierenden Bergleute wurden zeitweise zu einer wahren Landplage. Vgl. Steinbeck a. O. S. 196. 234.

[2]) Grässe, Sagenbuch des Preussischen Staates II. Bd. S. 211.

[3]) a. O. II. 225.

[4]) Als Beispiel, wie ein mit künstlerischem Bewusstsein schaffender Dichter dasselbe Motiv verwertet hat, vergleiche man die reizvolle Novelle von H. Noé „Auf der Goldzeche" in seinem deutschen Alpenbuch. I. Bd. S. 83 ff.

Lagerstätte neu aufgedeckt wird". [1]) In dieser Bedeutung ist das Vorkommen des „Vaters" auf schlesischem Boden, wenigstens für frühere Zeiten verbürgt, [2]) und mit grosser Wahrscheinlichkeit ist dieses Etymon auch für den Namen des Altvaters im mährischen Gesenke anzusetzen. [3]) Wie hier, so mag sich der Name auch am Kiensberg über den Verfall des

[1]) Veith a. O. s. v.

[2]) Vor dem dreissigjährigen Kriege gehörte die „Altväterzeche" zu den ergiebigsten des Giehrener Betriebes. Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 16. Öfter begegnet der Name in sächsischen Bergwerken. „Den Namen Altväter führen im 16. Jahrhundert zwei Berggebäude im Freiberger Revier: Altväter Erbstollen samt Eschich Fundgrube zu Sayda und Altväter Fundgrube am Goldberge auf dem Brande." So C. Kretzschmar, Die Altväter-Brücke bei Freiberg im Jahrbuch für das Berg- und Hüttenwesen im Königreich Sachsen. 1894 S. 5. Ob der Ausdruck „Mutter" in der vorigen Sage neben diesen bergmännischen „Vater" zu stellen ist, habe ich nicht ermitteln können. Doch liegt der Gedanke nahe genug.

[3]) Er gehört in dieselbe Sippe, wie die Namen der unweit gelegenen uralten, schon im 15. Jahrhundert (1477 und 1480) erwähnten Zechen: „Im Neufange" und „auf dem alten Berge". Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 109 ff., 117, 152 f. Wanderer i. R. 1895 S. 26. Jakob Grimm hat freilich (Deutsche Mythologie I. S. 140) unsern schlesischen Altvater unter die alten Kultstätten Donars einreihen wollen. „Ich muss aber hierbei Gewicht legen darauf, dass der donnernde Gott vorzugsweise als ein väterlicher aufgefasst erscheint, als Jupiter und Diespiter, als far und tatl. Denn es hängt damit zusammen, dass auch die ihm geheiligten Berge die Benennungen Etzel, Altvater, Grossvater in mehreren Gegenden empfingen." Allein wie sich eine solche Bezeichnung aus der heidnisch-germanischen Vorzeit durch die Jahrhunderte rein slavischer Siedelung in die Zeit der deutschen Neubesiedelung hinüber gerettet haben sollte, ist schwer zu sagen; und noch mehr gilt dieser Einwand von dem süd-östlich von Grulich gelegenen Altvaterwalde. Beide Namen finden in der an Ueberresten alter bergmännischer Bezeichnungen reichen Gegend aus diesen ihre ebenso einfache wie natürliche Erklärung. Möglicherweise ist auch der Name der auf dem Kammrücken des Altvaters aufsitzenden Hochschar, höchst wahrscheinlich aber der des Überschargebirges in diese Gruppe zu ziehen. Vgl. Veith a. O. s. v. Wie in den Alpen, haben auch in Schlesien die Bergleute als die ersten Pioniere der Kultur manchem Ort seinen Namen gegeben, der sich unter der ansässigen Bevölkerung

ehemaligen schlesischen Bergbaues hinaus erhalten haben und gab dann der schöpferischen Einbildung des Volkes, nachdem die eigentliche Bedeutung seinem Bewusstsein entschwunden war, in seinem sinnvollen Klang Anlass zu naheliegenden Deuteversuchen. Aus der Verbindung mit dem Glauben an vergrabene Schätze, der fast immer als letzter Niederschlag von der Kunde alter Bergbaue zurückbleibt, erwuchs dann sehr natürlich die Erzählung von den Schätze hütenden drei Altvätern. Ob die Zahl auf geschichtliche Thatsachen zurückzuführen ist oder nur ihrer mystischen Bedeutung wegen Aufnahme gefunden hat, muss dahingestellt bleiben.

Mit dem Sagenkreise, mit dem wir uns hier beschäftigen, steht die folgende Sage von der sogenannten Abendburg am Hochstein nur in loserem Zusammenhang. „Es soll, heisst es, ein verwünschtes Schloss sein. Zu bestimmten Zeiten im Jahr steht es offen, besonders sagt man, zu Johannis oder am heiligen Weihnachtsabend (also zur Zeit der heidnischen Sommer- und Wintersonnenwende). Darinnen sitzen, wie einer sagte, Männer in tiefen Schlaf versunken um einen Tisch.“ [1]) „Allgemeiner verbreitet ist aber die Sage, wie es einer Frau ergangen, die dort einmal eine Kuh gehütet. Es war gerade Johannis und die Thür stand offen; da sah sie, wie das Gold ordentlich in Zapfen wie an den Tannen herabhing, und ein Kind, welches an einem Tische sass und einen Apfel in der Hand hielt, winkte ihr hineinzukommen; aber es war doch zu gruselig, dass sie machte, dass sie fortkam. Andere sagen, mit dem Kinde das wäre anders gewesen. Die Frau wäre, als sie die Thür offen gefunden, hineingegangen; da hätten Mulden von Gold gestanden. Wie sie davon hinausgeschleppt, vergisst sie ihr Kind, das sie

Bürgerrecht erwarb und sich daher behauptete, auch als die Bergleute längst wieder verzogen, ihre Baue verfallen waren.

[1]) W. Schwartz, Kulturhistorische Studien im Isergebirge. Ausland 1877. Vgl. Wanderer i. R. 1881 N. 2 und 3.

mit hineingenommen, und als sie es haben will, schlägt gerade die Thür zu. Da hat man ihr denn geraten, über ein Jahr wiederum zu derselben Zeit hinzugehen. Und als sie hinkommt, steht auch die Thür wieder offen, und ihr Kind sitzt ganz gesund und frisch auf einem Tische und hat einen goldnen Apfel in der Hand." Der mythische Gehalt dieser Sage ist, wie schon Schwartz bemerkt hat, uralt und reicht weit über die ersten Anfänge bergmännischen Anbaues hinaus in das graue Altertum heidnischer Vorzeit zurück.[1]) Aber die Lokalisierung der Sage dürfte wohl auf die Erinnerung an ehemalige bergmännische Arbeiten zurückzuführen sein. Denn wie die mehrfach in nie besiedelten Gegenden auftretenden Schlossberge[2]) beweisen, hat sich die dunkle Kunde von den im Schosse der Erde verborgenen Schätzen öfter zu mehr oder weniger reich ausgeschmückten Erzählungen von alten Burgen und Schlössern verdichtet. An alten Bergbau in der Nähe des Hochsteins erinnert noch heute die unweit westlich gelegene ‚Goldgrube' und wohl der Name der Abendburg selber, deren erster Bestandteil ursprünglich wohl das Gangstreichen der aufgefundenen Erzader be-

---

[1]) Alle wesentlichen Bestandteile kehren auch in andern schlesischen Sagen wieder. Vgl. Grässe a. O. II. S. 296 ff und Schwartz a. O. [Zwei Varianten dieser Sage, nach mündlicher Überlieferung aus Katscher und aus Striegau aufgezeichnet, befinden sich in den Sammlungen unserer Gesellschaft. V.]

[2]) Das „alte Schloss" bei Karlsthal im Isergebirge, nach der Dannenberg'schen Karte ein Felsen südlich vom Buchschachtfloss, der Schlosshübel gegenüber den Klapperflössen des Roten Wasser u. a. Dagegen hat der Geldstein am Sabrich bei Hermsdorf u./K., an den sich ebenfalls eine Sage von verborgenen Schätzen knüpft (nach Cogho im Wanderer i. R. 1893 S. 20), schwerlich etwas mit dieser Sippe zu thun, sondern ist wohl neben die Galtsteine (am Fernpass u. a.) in den Alpen zu stellen. Auch in den Bober-Katzbachbergen heisst eine Höhe bei Kammerswaldau die Melkgelte. Dergleichen Namen finden sich natürlich vorzugsweise in von Hirtenvölkern besiedelten Hochgebirgen. So führt in den Kalkalpen der Sierra Nevada der zweit-

stimmen sollte.[1]) Diese Bedeutung musste dem Volksbewusstsein, wenn sie ihm je verständlich war, rasch wieder verloren gehen. Daher finden sich die Ansätze zu sagenhafter Umdeutung des Etymons schon in der ältesten uns bekannten Form der Sage.[2]) „Am St. Johannistag gehe zum Hirschberg in der Mittagstunde unter das Galgenthor (also wohl in die Gegend des heutigen Cavalierbergs), besehe die Gebirge, da wirst du sehn die Abendrotburg (Abendburg) und gewisslich, wie sie gewesen, mit Fenstern und Türmen.“ Hier haben wir den ersten, noch schüchternen Versuch, den unverständlichen Namen mit poetischer Empfindung zu beseelen und zugleich aus der geographischen Anschauung heraus zu erklären. Denn von dem beschriebenen Standpunkt aus sieht man in der That um Johannis die Abendröte hinter der Abendburg verglimmen. Diese Deutung ergab sich also ungezwungen allen, die dem Ge-

---

höchste Gipfel den Namen: Dornajo, über den Moritz Willkomm (Hochgebirge von Granada. Wien 1882. S. 67 Anm.) bemerkt: „Sein Name ist mir nicht recht verständlich. Dornajo bedeutet Kübel oder Gelte zum Melken. Vielleicht haben die Hirten dem Berge deshalb diesen Namen gegeben, weil die seinen Südabhang durchfurchenden Gründe von seiner westlichen Kuppe aus betrachtet gegen das Centrum divergieren und hier eine weite Mulde bilden.“ Die Herbeiziehung dieser Ähnlichkeit ist zur Erklärung des Namens nicht einmal notwendig.

[1]) Vgl. A. v. Groddek, die Lehre von den Lagerstätten der Erze. Lpz. 1879 S. 40. Gewiss unrichtig ist die Deutung von Schwartz: „Wie die Hesperiden im Westen lokalisiert wurden, so ist auch vielleicht gerade in der Flinsberger Sagenform noch charakteristisch der Name Abendburg.“ Wanderer i. R. 1881 N. 3. In diese Gruppe bergmännischer Namen ist wohl auch der Mittagstein zu ziehen, der seinen Namen von den Heuern im Schmiedeberger Thal erhalten haben soll, welche die hinter dem Mittagstein stehende Sonne als Zeichen für die Mittagspause betrachteten. Diese Erklärung scheitert an zahlreichen Mittagsbergen und Mittagsteinen in den Alpen, wo eine solche Deutung nicht wohl zulässig ist. Hier wie dort hat man wohl meist an einen gegen Mittag streichenden Erz- oder Schürfgang zu denken.

[2]) von Cogho einem alten „Walenbüchlein“ entnommen. Wanderer i. R. 1893. S 82.

birge von Norden her, aus dem Hirschberger Thale nahen, und dieser Zugang war in den Zeiten, in denen die ‚Walen' ihr Wesen trieben, im 14.—16. Jahrh. der einzig mögliche, da die südliche Seite des Gebirges erst Ende des 16. Jahrh. dem Verkehr erschlossen worden ist. Damit ist zugleich ein Anhalt zu ungefährer Bestimmung der Entstehungszeit der Sage gewonnen. Wenn wir die ersten Versuche bergmännischen Anbaus im Zackenthal um den Anfang des 14. Jahrh.[1]) ansetzen dürfen und bis zur Bildung der Sage eine Zwischenzeit annehmen müssen, in der der ursprüngliche Sinn der Ortsbezeichnung verloren ging, um für die Möglichkeit einer neuen Deutung Raum zu gewinnen, so könnte die Sage von der Abendburg frühestens um 1400 entstanden sein.[2]) Von da ab lässt sich dann die weitere Ausgestaltung der Sage, wie sie sich allmählich teils durch Ausspinnen des etymologischen Kernes teils durch lokale Anknüpfung allgemeinen Sagengutes vollzogen hat, fast in chronologischer Reihenfolge verfolgen. Das Trautenauer Walenbüchlein, das nach seiner eigenen Angabe auf das Jahr 1466 zurückgeht, weiss über den Wert der in der Burg verborgenen Schätze und die beste Zeit, sie zu heben, schon Näheres zu berichten.[3]) Zugleich wird

---

[1]) Die Glashütte zu Schreiberhau wird zum ersten Mal i. J. 1366 erwähnt.

[2]) Das erste „Walenbüchlein", in dem der „Venediger" Antonius von Medicy aus Florenz die unterirdischen Schätze des Zackenthales und ihre Fundorte beschreibt, befindet sich in einer 1430 niedergeschriebenen Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek.

[3]) Wanderer i. R. 1893 S. 126: „Diese Mauer ist gar nahe bei der Abendburg, also genannt, aber wenig Leuten bekannt. Allda ist der Geist, welchen die gemeinen Leute den Rüben Zahl nennen. Ist dir das von Gott bescheert, dass du das finden sollst, was in der Abendburg an Gold und Silber liegt, so wirst du dein Leben lang davon wissen zu sagen. Denn es ist ein Schloss vor Zeiten da gewesen, welches einen unbeschreiblichen Schatz von Gold und Silber barg, dass ich glauben kann, das die Menschen unmöglich wegtragen können, so

die Abendburg als Sitz Rübezahls bezeichnet, den Wurzelgräber und Bergleute so oft als Schreckbild benutzt haben. Zeller in seinen ‚Hirschberger Denkwürdigkeiten' (1720) [1]) weiss anzugeben, wie der Schlüssel zur Abendburg zu finden ist, und erzählt von einem Regensburger Kaufmann, der 1580 dreimal die Gegend um die Abendburg besucht haben und jedesmal mit reichen Schätzen zurückgekehrt sein soll. In diesem Bericht ist Rübezahl bereits zu einem Satan geworden, von dem allerlei gruselige Geschichten erzählt werden.

Nachdem so die Sage von der Abendburg die feste Gestalt gewonnen hat, die sich noch heute im Volksglauben allgemein behauptet, und zugleich zu der wahrscheinlich erst im 16. Jahrh. eingebürgerten Rübezahlssage in eine (rein äusserliche) Beziehung gesetzt war, zieht sie auch andre Sagenstoffe an sich, [2]) bis sie schliesslich die reich ausgeschmückte Form annimmt, in der wir sie in der obigen Wiedergabe bei Schwartz u. a. antreffen. —

Ein anderer, ursprünglich bergmännischer Ausdruck führt uns zu der zweiten Gruppe etymologischer Sagen über, denen hier einige Worte gewidmet sein sollen. Auf der Höhe des sogenannten Zackenkammes, zwischen Voigtsdorf und Gotschdorf, wird eine grossenteils mit Wald bewachsene Höhe vom Volke die „Kummerhoarte" genannt. Der allgemeine Volksglaube bringt den Namen mit dem unweit gelegenen Pfarrstein [3]) in Verbindung

---

viel ich gesehen habe." Darnach wird die beste Zeit des Besuches angegeben.

[1]) Bd. II. S. 25 ff.

[2]) wie den noch heute anzutreffenden Aberglauben von dem „kleinen grauen Männdel", dem man bei der Abendburg nicht selten begegnet. (Nach Cogho Wanderer i. R. a. O.) Derselbe erinnert auffällig an Schwenckfelds (Beschreibung d. Hirschbergischen Warmen Bades. Hirschberg 1619 S. 158) „Bergmänlin", welche kaum drei Spannen lang sind.

[3]) der seit einigen Jahren die Inschrift trägt: „Pfarrstein. Hier hielten die Buschprediger evangelischen Gottesdienst. 1654—1741."

und erzählt, dass in den Zeiten der sogenannten religiösen Restitution, von 1654—1709, namentlich unter Kaiser Ferdinand III. die sogenannten „Buschprediger“ an dieser einsamen Waldstätte die Gläubigen aus der Umgegend um sich schaarten, um ihnen das reine Gotteswort zu verkünden und zugleich die Segnungen der evangelischen Kirche Kindern und Erwachsenen zu spenden.[1]) Die Thatsache selbst ist richtig.[2]) Ja der Name: Kummerharte begegnet uns zum ersten Male in einem gegen die Buschprediger gerichteten Patent vom Jahre 1698:[3]) „Ich, Christoph Menzel, des H. R. R. Reichs Graf von Nostitz und Rheineck, vernehme mit Unwillen, dass sich die höchst verdächtigen Buschprediger . . . zwischen Reibnitz, Vogtsdorf und Gotschdorf auf der Kummerharte . . . und vielen andern Orten mehr aufhalten. Verbiete bey hoher Leib- und Lebensstraffe allen und jeden, diese gefährliche Menschen standhaft zu verfolgen, verjagen, kündige militairische Execution an etc. Actum am Königl. Burglehn zu Jauer, d. 20. Oct. 1698. C. W. G. v. Nostitz, Joh. Madeck v. Creutzenstein.“ Allein gerade diese erste urkundliche Erwähnung des Namens spricht gegen die den spätern Geschlechtern allerdings nahe liegende Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs mit dem benachbarten Pfarrstein. Denn nach dem Wortlaute des Patentes muss der Name der Kummerharte ebenso wie der der andern ge-

---

[1]) Vgl. Wuttke, Friedrichs des Grossen Besitzergreifung von Schlesien I. Bd. S. 277 und „Etwas für die evangelische Kirchfahrt zu Boberröhrsdorf bei dem ersten fünfzigjährigen Kirchenjubelfeste 1792. Hirschberg S. 45: „Die Prediger waren aus Sachsen (eigentlich Lausitz) und kamen nach der erhaltenen und fortgepflanzten Sage etwa in zwei oder drei Monaten einmal. Eine Sammlung in einem umgehenden Hute war ihr Lohn.“

[2]) Vgl. E. Lang, Jubelbüchlein für die evangelische Gemeinde zu Voigtsdorf 1892 S. 13.

[3]) Abgedruckt in dem Boberröhrsdorfer Jubelbüchlein von 1792 S. 39 ff.

nannten Orte schon vorher bestanden haben, kann also wenigstens nicht von dem Auftreten der damaligen Buschprediger hergeleitet werden. Ob in frühern Jahren (zwischen 1654 und 1698) an derselben Stelle ähnliche gottesdienstliche Versammlungen stattgefunden haben, die zu einer solchen Ortsbezeichnung Veranlassung gegeben haben könnten, wissen wir nicht. Der Verfasser des Patentes jedenfalls kann von einem solchen Zusammenhang nicht wohl eine Ahnung gehabt haben, sonst würde er, dem von seinem streng katholischen Standpunkt aus die evangelische Bezeichnung als „Kummerharte" wenig sympathisch sein musste, dieser Empfindung wohl durch einen Zusatz (etwa in der „sogenannten" K.)[1]) Ausdruck gegeben haben. Es scheint aber, als wenn er den in den Cameralakten gebräuchlichen oder den damals allgemein landesüblichen Namen gebraucht habe. Will man also trotzdem den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Pfarrstein festhalten, so müsste man annehmen, dass der Name aus der Zeit des frühesten Auftretens der Buschprediger (bald nach 1654) herrühre und sich bis zum Ende des Jahrhunderts allgemeine Geltung verschafft habe, auch bei der andersgläubigen Bevölkerung. Dazu erscheint uns aber der Zeitraum von einigen 40 Jahren allzu kurz. Somit bleibt für eine andere Erklärung die Bahn frei. Nach Veiths deutschem Wörterbuch s. v. ist „Kummer" ein mundartlicher Ausdruck gleichbedeutend mit „Alter Mann" d. h. ein verlassener Bergbau. Erinnern wir uns, dass nach Schwenckfeld[2]) im Anfang des Jahrhunderts, von dem hier

---

[1]) Wie dies in der That in einem ganz analogen Falle in der Erläuterung zu der alten Karte der Harrach'schen Herrschaft Starkenbach v. J. 1762 geschehen ist: „Der sogenannte Lutherische Predigtstein." Vgl. J. Partsch, Eine Aufgabe der Kartographie im Riesengebirge. Wanderer i. R. 1887 S. 107.

[2]) Selbst am Hausberg wurde geschürft. Steinbeck a. O. S. 179. Auf gleichen Ursprung habe ich auch den Namen des zwischen Kummerharte

die Rede ist, „in den kleinen Bächlein umb Hirschberg“ viel „geseiffet“ wurde, unter andern auch im Georgenbach bei Straupitz, so liegt es nahe genug, unsre Kummerharte mit diesen bergmännischen Arbeiten in Verbindung zu bringen[1]). Die Erinnerung an dieselben ist bis auf die letzte Spur vergangen; es darf daher nicht Wunder nehmen, dass man für die alten bergmännischen Bezeichnungen, die als letzte unverstandene Zeugen übrig blieben, nach andern Erklärungen suchte und den dürftigen Gehalt, den der Wortsinn ergab, auch durch gewaltsame Umdeutung zu bereichern strebte. So wurde die gute deutsche Harte (= Bergwald), die den zweiten Bestandteil unseres Ortsnamens bildet, in eine Horde oder Heerde umgestaltet. In dieser weitern Ausbildung begegnen wir der Sage unter andern bei Berndt (Wegweiser durch das Sudetengebirge S. 443 s. v.): „Kummerhort ... „Auf ihm ein Felsblock, bei dem sich in den Zeiten der Bedrückung die Protestanten zum Gottesdienst versammelten. Die Katholiken nannten sie damals die „Kummerhorde oder — heerde“.

An die heimliche Wirksamkeit der evangelischen Buschprediger des 17. Jahrhunderts erinnern ausser dem in der Kummerharte gelegenen Pfarrstein noch manche ähnlich klingende Ortsnamen in unserm Gebirge, so das Pfarr-

---

und Hausberg liegenden Ottilienberges zurückzuführen gesucht. Vgl. Wanderer i. R. 1895 S. 27. Zu dem dort Gesagten sei hinzugefügt, dass bei Schwaz in Tirol, welches lange Zeit als die Hochschule des deutschen Bergbaus galt und auch in unser Gebirge im 16. Jahrh. Bergarbeiter entsandte, ein Ottilienstollen und ein St. Georgenberg nicht weiter auseinander liegen, als der Georgenbach und der Ottilienberg bei Hirschberg. Zweifelhaft ist, ob nicht auch der Popelberg bei Gotschdorf einem bergmännischen Popel (Zeichen) seinen Namen verdankt, wie dies von dem Giehrener Popelberg wahrscheinlich ist. Vgl. Steinbeck a. O. II. S. 16. Gewöhnlich wird der Name von den im dreissigjährigen Kriege gebräuchlichen Warnungszeichen abgeleitet. Vgl. Sagawe, Jubelbüchlein für die evangelische Gemeinde zu Seifershau 1892 S. 13.

[1]) Schwenkfeld a. O. S. 162, 163.

büschel,[1]) in dem der 1654 amtsentsetzte Pastor Sieber gepredigt haben soll, und der Pfaffenstein zwischen Reibnitz und Boberullersdorf, wo eine Versammlung der Evangelischen durch kaiserliche Kürassiere auseinander gesprengt wurde und wahrscheinlich auch der bekannte Buschprediger Neumann gefangen genommen wurde,[2]) wahrscheinlich auch der Predigerstein zwischen Arnsdorf und Brückenberg (Berndt a. O. s. v.), sowie der „Lutherische Predigtstein" bei Harrachsdorf.[3]) In den Kreis dieser ihrem geschichtlichen Ursprung nach mehr oder weniger gut verbürgten Benennungen wurden nun aber auch andere Ortsnamen nur des eigentlichen Wortsinnes wegen hinein gezogen, die sicher mit jenen nicht das Geringste zu thun haben. Ein lehrreiches Beispiel hierfür ist der Gräberberg zwischen Arnsdorf und Seidorf; an diesem Namen ist von Berufenen und Unberufenen viel herumgedeutelt worden; man wusste allerlei bewegliche Geschichten zu erzählen von verfolgten Seelsorgern, die aus dem Wasser der natürlichen Taufsteine, welche die Gräber d. h. die Felsblenden des Berges bilden, die Neugeborenen ihrer treuen Gläubigen tauften oder die in den „Gräbern" versteckten Gaben in Empfang nahmen, bis endlich die ans Licht gezogene älteste Namensform „Kremerberg"[4]) alle jene rührenden Erzählungen als etymologische Gespinnste aufdeckte. Ähnlich ist es auch manchen andern Ortsnamen ergangen, die in ihrem Wortsinn alte Erinnerungen an jene der evangelischen Bevölkerung unvergesslichen Zeiten der Verfolgung zu bergen

---

[1]) in dem jetzt „Neugräflich" genannten Walde. Sagawe a. O. S. 17.

[2]) E. Lang, a. O. S. 13.

[3]) „auf welchem um 1651 einige Lutherische Pastores aus Schlesien hereinkommend denen hiebey aus Böhmen gesamleten Lutheranern geprediget und das Abendmahl gereichet haben." — Wanderer i. R. 1887 S. 107.

[4]) Vgl. P. Scholz im Wanderer i. R. 1890 S. 4.

schienen. Hieher gehören wenigstens zu einem Teil die in den Sudeten wie in den Alpen[1]) zahlreichen Kanzeln, Predigersteine, Predigtstühle[2]) u. s. w. Hier wie dort bezeichnen sie vereinzelte, wenigstens nach einer Seite hochaufragende Felsmassen, welche eine mit geringem Wort- und Anschauungsschatz arbeitende Phantasie leicht an eine wirkliche Kanzel erinnern mochten; so die hinter der Schneegrubenbaude aufstrebende Rübezahls- oder Teufelskanzel, so die Kanzel am Raubschloss, „eine burgähnliche, hohe Steinmasse“,[3]) der Predigtstuhl am Jauersberg, „eine hohe nackte Klippe“,[4]) der Predigtstuhl bei den Baberhäusern u. a. Auch diese hat die Sage, wenn sie in der Nähe wirklicher oder vermeintlicher Wirkungsstätten der alten Buschprediger lagen, zu erreichen gewusst[5]) und mit einem mehr oder weniger dichten Rankwerk umschlungen. In solchen Fällen, wo sich ein früheres Vorkommen des Ortsnamens nicht nachweisen lässt, ist es meist unmöglich, die enge Verschlingung von Wahrheit und Dichtung zu lösen, und in diesen mag man der Sage ihr Recht lassen. In einem Falle aber lässt sich die alte volkstümliche Benennung in ihrer ursprünglichen Bedeutung leicht und sicher losmachen. „Eine andere sehr merkwürdige Stelle, berichtet Mosch,[6]) für die Freunde des Altertums ist eine Steingruppe vor der östlichen Vorstadt von Hirschberg, am sogenannten Rennhübel, im Munde der Landleute mit dem Namen der Teufelskanzel bezeichnet. Den Bewohnern der

---

[1]) z. B. der Predigtstuhl im Gaisthal, Predigtberg im obern Paznaunerthale und viele andere.

[2]) vgl. Mosch, die alten heidnischen Opferstätten und Steinalterthümer.

[3]) Müller, Vaterländische Bilder S. 418.

[4]) Berndt a. O. S. 399.

[5]) so den Predigtstein bei Kauffung im Katzbachthal. Vgl. Stockmann, Geschichte des Dorfes Kauffung. Festschrift 1892 S. 77.

[6]) a. O. S. 284.

Stadt ist der Fels eine Stelle, welche den verfolgten Evangelischen zum Gottesdienst gedient hat, was die Nähe der Gruppe an der stets dort befahrenen Landstrasse geradezu unmöglich macht.“ Dieser Einwurf ist unwiderleglich. Hat die Steingruppe je den Namen: Kanzel oder Predigtstuhl geführt, so kann er nur im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne gemeint gewesen sein.[2]) Wahrscheinlicher aber ist die Legende erst durch eine bewusste Umdrehung und Umdeutung des alten, volkstümlichen Namens „Teufelskanzel“ entstanden. Derartige Kunststücke sind von Halbgebildeten, die ihre Lesefrüchte an den Mann bringen wollten, zu allen Zeiten verübt worden und sind dann als gangbare Münze trotz ihres leichten Gepräges auch in weitere Kreise gedrungen. —

[1]) Dasselbe gilt wohl wegen der Nachbarschaft des Dorfes auch von dem Kanzelstein bei Agnetendorf.

IX.

Zur Characteristik des schlesischen Bauern.

Von

Franz Schroller,

Rawitsch.

Wie die Neuzeit in so manche alten Ordnungen Bresche gelegt, wie sie so manche feste Grundlage alten Volkstums erschüttert hat, so hat sie auch gewaltig an jenem alten patriarchalischen Verhältnis gerüttelt, auf welchem einst alle bäuerlichen Gemeinschaften und Genossenschaften beruhten und zum Teil noch jetzt beruhen. Die Wandlungen auf diesem Gebiete, welche zum Teil durch die ungeheure Ausdehnung des Verkehrs, zum Teil durch die Gesetzgebung bedingt werden, vollziehen sich in aller Stille, aber notwendig und unaufhaltsam. In diesem Auflösungsprozesse liegt ein gutes Stück Zeitgeschichte, und wer den Geist der Zeit wird ganz erfassen wollen, wird auf diese Wandlungen in breiten Schichten unseres Volkes gebührend Rücksicht nehmen müssen.

Patriarchalisch war zunächst beim schlesischen Bauern von jeher das Familienverhältnis. Und das ist im grossen und ganzen bis auf den heutigen Tag so geblieben; auf diese feste Burg hat der Zeitenstrom noch am wenigsten einzuwirken vermocht. Am schärfsten findet dieses Verhältnis seinen Ausdruck in dem „Ihr", mit welchem wohl noch überall bei den Bauern die Kinder den Vater und die Mutter anreden. Dieses „Ihr" drückt das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, der Jungen zu den Alten weit besser aus als lange Erörterungen. Wenn allzu zart besaitete Städter in dieser Anrede einen Mangel an Zärtlichkeit und Wärme im Verkehr zwischen Eltern und Kindern, ja sogar eine gewisse Schroffheit erblicken wollen, so

haben sie den Sinn jenes „Ihr“ nicht erfasst. Der Bauer mag es nicht dulden, dass ihn die Kinder „Sie“ anreden, wie es bei den Handwerkern und niederen Beamten häufig geschieht; das „Sie“ würde ihm zu herrisch, zu fremd klingen; er will aber auch nicht, dass sie ihn „Du“ nennen; das klingt ihm zu vertraulich, das setzt zu sehr die Gleichberechtigung voraus, die er doch den Kindern nicht zuerkennen kann. Wollte man aber aus dem Mangel dieses vertraulichen Du auf eine gewisse Lieblosigkeit im Verkehr des Bauern mit seinen Kindern schliessen, so würde man irren. Der Bauer ist zwar bei seinem ruhigen und weniger empfindsamen Wesen zu äusseren Zärtlichkeits-Bezeigungen weniger geneigt als der Städter, trotzdem liebt er aber seine Kinder meist ebenso warm wie jener. Diese Liebe hindert ihn aber nicht zu verlangen, dass sich die Kinder nicht mit dem Du und Du wie Seinesgleichen betrachten, sondern dass das Gefühl der Unterordnung des Kindes unter die Eltern, der Ehrfurcht des Jüngeren gegen den Älteren, der Achtung des Unerfahrenen vor den Erfahrenen auch zum Ausdruck gelange, und dies geschieht in der Anrede „Ihr“. Nur wer lange unter Bauern gelebt oder die Anrede von Jugend auf gebraucht hat, wird ihren Sinn richtig erfassen; er wird fühlen, dass in diesem Ihr nichts Schroffes und Hartes liege, sondern innige Pietät und achtungsvolle Unterordnung der Kinder unter die Autorität des Vaters und der Mutter, der jüngeren Familienmitglieder unter die Gewalt der Familienhäupter.

Auf derselben Grundlage beruhte bis vor kurzem auch das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten. Bei dem alten schlesischen Bauern gehörten „die Leute“ oder das Gesinde zur Familie, und sie verschmolzen umsomehr mit ihr, je länger sie in derselben dienten. Das Dienstverhältnis dauerte aber meist sehr lange, denn ein Wechsel fand vor 30—40 Jahren weit seltener statt als heute. Der alte schlesische Bauer betrachtete sich als den Vater seiner Dienstboten, seine Frau als ihre Mutter, und sie

wurden von diesen thatsächlich Vater und Mutter genannt und mit dem achtungsvollen Ihr angeredet, selbst wenn sie jünger waren als die Knechte und Mägde. Die alten Bauersleute verdienten aber auch die Ehrennamen Vater und Mutter, denn sie vertraten meist deren Stelle. Wie der Bauer mit seinem Gesinde arbeitete, so wohnte er mit ihm in derselben Stube und ass mit ihm — wenigstens der kleine Bauer — an demselben Tische und aus derselben Schüssel. Nur grössere Bauern, die einen grösseren Kreis von Gesinde halten mussten, assen mit ihren Kindern an einem besonderen Tische, aber immer in der grossen Gesindestube; in das Nebenstübchen ging man nur, wenn Besuch kam; vornehmer Besuch, besonders aus der Stadt, wurde wohl auch im Oberstübchen bewirtet. Vor und nach Tische sprach die ganze Familie — Vater, Mutter, Kinder und Dienstboten — das Tischgebet, und nach dem Abendessen betete man dann ebenso gemeinschaftlich das Abendgebet; in katholischen Gegenden wenigstens geschah dies meistens und ist wohl auch jetzt noch vielfach üblich. Ich kannte einen Bauern, der etwa 400 Morgen sein eigen nannte, einen Mann von altem Schrot und Korn, der in der karierten kurzen Baumwollenjacke den ganzen Tag unter seinen Leuten weilte, gelegentlich auch selbst tüchtig zugriff und des Abends mit seinen Leuten zu den an den Wänden entlang laufenden Bänken kniete und als Vorbeter das Abendgebet sprach. So bildete sich naturgemäss ein Gefühl der Familien-Zusammengehörigkeit, das sich auch bei andern Anlässen zeigte, besonders wenn die Eltern der Dienstboten weit entfernt wohnten.

Auf Gutshöfen kann eine solche Familiengemeinschaft selbstverständlich nicht entstehen, besonders da ein Teil der Dienstleute, wie der Schaffer, der Schäfer, der Kuhmann, der Wächter und manche Knechte verheiratet sind. Diese verheirateten Dienstleute und ihre Frauen werden vom Gutsherrn und seinen Beamten im deutschen Schlesien gewöhnlich mit Ihr angeredet, im polnischen Oberschlesien

hört man meist die Anrede Du, und vielleicht liegt in dieser Verschiedenheit der Anrede auch eine Erklärung dafür, dass dort die Leute im allgemeinen besser behandelt werden als hier.

Nirgends hat nun der Zeitlauf grössere Wandlungen hervorgebracht als in dem Verhältnis von Herrschaften und Dienstboten.

Der moderne Bauer, besonders wenn er einen grösseren Besitz hat, spielt häufig nur den Inspektor auf seinem Gütchen. Halb sonntäglich gekleidet, die Cigarre im Munde, ist er nur der Aufseher seiner Leute, der nicht gern mit Hand anlegt. Die Mahlzeiten in derselben Stube oder gar an demselben Tische einzunehmen, hält er unter seiner Würde: es wird in dem Nebenstübchen gespeist. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung, was mir im vergangenen Sommer über einen Glatzer Bauern erzählt wurde. Bald nach der Übernahme der Wirtschaft beim Tode seines Vaters liess er die von der Gesindestube nach dem „Stübla“ führende Thür zumauern, damit er von seinem Gesinde abgeschlossen sei. So muss allmählich die Herrschaft den Dienstboten fremd werden und ein Verhältnis eintreten, welches in dem „Sie“, womit die Dienstleute den Bauer und die Bäuerin vielfach anreden, seinen richtigen Ausdruck findet. Und wo das altehrwürdige Ihr dem Sie Platz gemacht hat, da ist natürlich für „Vater“ und „Mutter“ kein Raum mehr. Da ist aus dem Vater der „Herr“ oder der „Pauer“, aus der Mutter die „Frau“ oder die „Päuern“ geworden, wenn anders die Ausdrücke Pauer und Päuern überhaupt gebraucht werden dürfen; denn viele unserer Bauern sind zu Gutsbesitzern avanciert, wozu sie die Servilität der Geschäftsleute gemacht hat. So stehen sich schon vielfach der „Herr Gutsbesitzer“ und seine „Leute“ gegenüber. Da nun die Zugehörigkeit zur Familie meist aufgehört hat, fühlen sich die Dienstboten im Hause fremd, wechseln häufig den Dienst und verrichten, da ihnen Gefälligkeit gegen die Herrschaft un-

bekannt ist, nur das Mass von Diensten, das ihnen zukommt. Sehr drastisch äusserte sich darüber vor kurzem ein Glatzer Bauer: „Heute is der Herr der Knecht, on der Knecht der Herr. Wos'm ni posst, macht a ni, on sät (sagt) ma wos, läft a dervô (davon). Wo wier (würde) heute a Mäd met der Rodber noch Groase fohrn! Nê, bedient muss dos Freilein wân (werden)." An diesen Wandlungen trägt nicht allein die moderne Gesetzgebung, und besonders das Gesetz über die Freizügigkeit die Schuld, wie man Landwirte vielfach behaupten hört, sondern auch der Geist der Vornehmheit, der in die Bauern gefahren ist und sie den Dienstboten entfremdet hat.

Patriarchalisch war und ist bis auf den heutigen Tag noch grösstenteils das Verhältnis der Gemeindemitglieder untereinander. Wo die Gemeinde nicht zu gross ist, bilden die Insassen eine Art Familie, die am Wohl und Wehe des Einzelnen Anteil nimmt. Das zeigt sich bei Unglücksfällen, z. B. Feuersbrünsten, besonders aber wenn ein Dorfbewohner stirbt. In langem Zuge begleiten sie ihn zu Grabe, wenn nicht gerade wichtige Arbeiten, wie die Saat und die Ernte, viele zurückhalten. Als ein äusseres Zeichen dieser Gemeinde-Familie kann es angesehen werden, dass sich Alters- und Schulgenossen beiderlei Geschlechts, gleichviel welchem Stande sie angehören, mit Du anreden, während man Fremde, wenn sie Bauersleute sind, mit Ihr, wenn sie vornehmer aussehen, mit Sie anredet. Zugezogene Wirte verdienen sich das familiäre Du der Gemeindemitglieder allmählich. Charakteristisch für das Verhältnis der Dorfinsassen zu einander ist besonders die Achtung, welche die Jungen den Alten entgegenbringen. So ist es wohl überall Sitte, dass Kinder und überhaupt jüngere Personen ledigen Standes alle älteren Leute und ganz besonders verheiratete mit Ihr anreden und, wenn sie nicht als unhöflich gelten wollen, grüssen, obwohl sie dieselben vielleicht nicht näher kennen. Eheleute gelten für jüngere Unverheiratete selbstver-

ständlich als Respektspersonen, denen man das ehrenvolle Ihr zuerkennen muss. Diese Auffassung der, ich möchte sagen, höheren Würde der Verheirateten ist überhaupt dem Landvolke eigen. Wie man ein unverheiratetes Weibsbild noch bis vor einigen Jahrzehnten als das Mensch — bis das Wort einen verächtlichen Beigeschmack erhielt — bezeichnete, so will man einer unverheirateten Mannsperson heute noch nicht die Bezeichnung Mann zuerkennen, auch wenn sie schon im Greisenalter steht und Haus und Hof, Amt und Würden hat. Man will sie Herr nennen, aber nicht Mann, denn Mann kann nur ein Verheirateter sein. Über diese Auffassung geriet ich vor einigen Jahren mit einer Bauersfrau beinahe in Streit, als ich einen 50jährigen Junggesellen, der seine 80 Morgen bewirtschaftete und Gemeindeschöffe war, als Mann bezeichnete. „Dos is kê Moan," fiel die Frau rasch ein. „Was, kein Mann? Nun, was ist er denn, er ist doch keine Frau?" — „Nê, a Kalle (Kerl) is a, ober kê Moan; wenn dâr a Moan wär, müsst ha a Weib hoan. War kê Weib hot, is kê Moan. Sulche Leute nenna mir (wir) ledige Kalle." Es liegt aber in dieser Auffassung mehr als die Achtung vor dem Verheirateten, es liegt darin die dem Bauern unbewusst innewohnende Anerkennung und Wertschätzung der Familie, die für ihn ohne die Ehe gar nicht denkbar ist. Daher stehen „der Kalle" (Kerl) und „das Mensch" als familienlos eine Stufe tiefer als die Eheleute und werden mit Du angeredet, während man diesen das Ihr zukommen lässt.

Nähere Bekannte und Freunde redet man nur mit dem Vor- oder Taufnamen an, von andern Personen nennt man beide Namen und von Fremden, deren Rufnamen man wohl gar nicht kennt, nennt man nur den Familiennamen.

Hoch betagte Personen werden von allen Dorfbewohnern, verheirateten wie unverheirateten, mit dem Ehrentitel Vater und Mutter ausgezeichnet. So nennt man sie z. B. Vater Langner, Mutter Langnern, oder wenn sie

nähere Bekannte sind, Voter Gootlieb, Mutter Ruse (Rosa). Nirgends kommt der Charakter der Dorf-Familie besser zum Ausdruck als in dieser ehrenden Auszeichnung betagter Leute, in dieser kindlichen Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren.

Eine andere Gemeinschaft, welche bei den Bauern noch fest zusammenhält, ist die der Verwandtschaft, oder „der Freindschoft", wie sie die Bauern nennen. Diese Zusammengehörigkeit zeigt sich besonders bei wichtigen Familienfesten, wie Kindtaufen, Hochzeiten, Beerdigungen und an der Kirmes, Gelegenheiten, bei denen sich die Genossen der Sippe besonders zahlreich bei angesehenen Familienhäuptern einfinden.

Auffallend ist es, dass sich die Gemeinschaft der Verwandten nur auf zwei bis drei Generationen erstreckt, während im vierten Geschlecht das Bewusstsein der Verwandtschaft meist schon völlig erloschen ist. Man findet in manchen Dörfern zahlreiche Familien desselben Namens, so in Krummhübel die Hering, in Lomnitz bei Wüstegiersdorf die Heilmann, anderwärts andere. In den beiden zu einem Kirchspiel vereinigten Dörfern Kislingswalde und Plomnitz bei Habelschwerdt sind die Wolf sehr stark vertreten. Es werden folgende Wolf gezählt:

Wolf Siegfried,
Wolf Aloys,
Der Wolf Schoffer (früher Dominialschaffer),
Meel-Wolf (früher Knecht in einer Mühle),
Honsa-Seffe oder der böhmsche Hons (Sohn des Hans Wolf aus Böhmen),
Der Wolf Schuster,
Der Wolf Flescher,
Der Wolf Schneider,
Der Wolf Bender (Böttcher),
Wolf Gust,
Wolf Naz,
Wolf Hannes,

Wolf Domin,
Wolf Seffe,
Wäner Franz,
Karger Franz, } beide mit dem Familiennamen Wolf, aber nach ihren Stiefvätern Wagner und Karger genannt.

Wenn sich auch nachweisen lässt, dass der eine oder der andere eingewandert ist, wie der böhmsche Hons, so kann man doch aus den alten Steuerregistern darthun, dass die meisten Familien schon lange auf ihren Wirtschaften sitzen. Es ist nun höchst wahrscheinlich, dass die meisten dieser Wolf unter sich verwandt sind, wenn auch die Zurückführung auf einen Stammvater Wolf nicht mehr möglich ist. Das liegt daran, dass die Bauern für die Aufstellung eines Stammbaumes kein Verständnis haben und dass ihnen die Erinnerung an ihre Ahnen verloren geht. Man kennt wohl den Grossvater, man weiss aber schon nicht immer etwas Bestimmtes über den Urgrossvater. Weiter hinauf reicht aber die Kenntnis der Ahnen bei einem Bauern wohl nur zufällig. Dieses geringe Interesse für den Familien-Stammbaum hat daher zur Folge, dass sich die Enkel von zwei Brüdern schon fast wie Fremde ansehen. So betrachten sich jene zahlreichen Wolf, deren Abstammung von einem gemeinsamen Stammvater vielleicht recht viele Generationen zurückliegt, nicht als zu einem Geschlechtsverbande gehörig. Die Sippe umfasst nur die durch nähere verwandtschaftliche Bande zusammengehörigen Familien und Personen.

So steht also die alte Burg des deutschen Volkes und besonders des deutschen Bauern, die Familie, zwar noch unverletzt da, aber jene weitere Feste, welche einst das ganze Haus umfasste, und das Gesinde beim Bauern wie die Gesellen und Lehrlinge beim Handwerksmeister eng an die Familie angliederte, hat doch den Stürmen der Zeit nicht standgehalten. Hier ist einer der Verbände, auf welchen bisher die gesellschaftliche Ordnung beruhte,

der Auflösung nahe, aber alle Versuche, ihn in seiner alten Form wieder herzustellen, würden vergeblich sein.

Aber auch sonst mehren sich die Anzeichen dafür, dass ein neuer Geist bei unsern Bauern eingekehrt ist; dafür habe ich im Verkehr mit ihnen im letzten Sommer manche Beweise erhalten. Am auffallendsten trat dies in einem Gespräch hervor, welches ich mit einem mir bekannten, etwa 30jährigen Bauern führte. Als ein starkes Hagelwetter die Feldmark seines Dorfes arg zugerichtet hatte, fragte ich den jungen Mann, ob er gegen Hagelschaden versichert sei. „Nu freilich," war die Antwort, „dos muss ma." — „Ja, das ist aber noch nicht lange her, denn vor 10—15 Jahren versicherten sich hier nur wenige Bauern, und vor 25 Jahren that es kaum einer." — „Dos is richtig. Früher säta se (sagten sie): Batt' ock, batt' ock, ober 's Bata (Beten) macht's ni. Ich wiel jo 's Bata ni verachta, ober 's Bata macht's ni, 's Versichan machts. Wie koan denn unser Herrgoot 's Water macha, wie mir (wir) groade wella. Wir sein jo ock a kläner Stern (er meinte unsere Erde) gegen die andern, do koan a doch ni uf uns alleene Rücksicht nahma. Dos sein halt Naturereignisse, die nahma ihren Lauf, do ändert 's Bata nischt. Do hoot 's doch amool ei Worthe (Wallfahrtsort Wartha) onder de Wollfährtner geschlän (der Blitz), wie se groade batta. Wenn ma aso wos hört, do kriegt ma sei eigna Gedanka." Ich war erstaunt über die Weltanschauung dieses Bauern, der übrigens ein gläubiger Katholik ist, und es wurde mir klar, dass das Zeitalter der Naturwissenschaften auch auf die Bauern seine Strahlen geworfen habe.

X.

Flurnamen.

Von

Theodor Siebs,
Greifswald.

Die Erforschung der germanischen Ortsnamen ist über die ersten Anfänge noch nicht hinausgekommen, obwohl sie immer in weiten Kreisen Interesse gefunden hat. Wäre auf diesem Gebiete methodisch gearbeitet worden, so würde auch sicherlich die Flurnamenkunde nicht vernachlässigt worden sein, denn sie ist, wie die Erkenntniss der Personennamen, eine Vorbedingung. Viele der aus einem einzigen Wortstamme bestehenden Ortsnamen unterscheiden sich ja durch Nichts von Flurbezeichnungen und sind es vielleicht dereinst gewesen, z. B.: *Berg Berge Bergen, Horst, Wiek, Hof, Fürth, Loh, Roth;* von den zusammengesetzten Ortsnamen aber — und sie bilden die Mehrzahl — findet sich in den meisten Fällen eines der Kompositionsglieder auch als Flurname vor, manchmal gar beide, z. B. *Adalricheshoven, Hohenberge, Brâkelâ* = Brakel, *Sandforda* u. A. m.

Der Sinn vieler Flurnamen ist dem Bewusstsein des Volkes entschwunden; manche andere werden in ihrer Bedeutung bisweilen noch gefühlt, wenn sie das Gelände benennen, aber als Appellativa sind sie in der Mundart nicht mehr gebräuchlich und stehen also auf der Grenze zwischen Appellativum und Nomen proprium. Wenn wir sie sammeln, gewinnen wir ein wichtiges Material für die Ortsnamenforschung, bereichern die Kenntniss des deutschen Sprachschatzes und lernen manches dunkle Wort der älteren Quellen, namentlich der Urkunden, verstehen. Die Flur-

namen sind fernerhin auch für die Wirtschaftsgeschichte von Wert, indem sie zur Aufklärung der Agrarverhältnisse beitragen; und lägen sie uns in grosser Zahl und richtiger Gestalt vor, so würden sie ein wichtiges Kriterium für die Stammesscheidung sein. Übertragen doch Ansiedler die aus der alten Heimat gewohnten Flurnamen auf das neu erworbene Gebiet, denn da es sich um die Bezeichnung kleinerer Gewanne handelt, können sie meistens auch auf ein Gelände angewendet werden, das sich von den früheren Wohnsitzen sehr unterscheidet.

Gerade diese Erwägungen waren für mich — neben der Absicht, das mundartliche Material zu gewinnen — ein Grund, die Flurnamen des Saterlandes vollzählig zu sammeln, des einzigen Gebietes ostfriesischer Sprache, auf dem eine reiche Ausbeute zu erwarten war. Die Katasterverzeichnisse und Flurkarten,[1]) die mir in Oldenburg freundlichst zur Verfügung gestellt wurden, und die Mutterrollen, die ich im Saterlande zur Vergleichung heranzog, konnten nicht direkt verwertet werden, weil sie von Leuten aufgezeichnet sind, die kein Friesisch verstehen, und darum ganz unmögliche Verdeutschungen enthalten; grossen Nutzen aber hatten sie indirekt für mich, denn sie sagten mir, was ich vom Volke zu erfragen hätte. So habe ich sie denn beim Sammeln zur Richtschnur genommen. Schon um die Kataster zu berichtigen, teile ich meine Ergebnisse vollständig mit und wähle nicht, wie ich anfangs wollte, bloss die wichtigsten Flurnamen aus: dadurch ist einmal eine Nachprüfung erleichtert; ferner kann es wichtig sein, dass Namen, die in den Büchern stehen, im mündlichen Gebrauche nicht mehr zu finden sind; endlich ist ja auch das häufigere oder seltenere Vorkommen der einzelnen Namen von Bedeutung.

Die saterländischen Formen sind in möglichst ein-

---

[1]) vgl. A. Lübben, Germanistische Studien hgg. v. K. Bartsch. II, 259–273.

facher Schreibung gegeben.[1]) Zur Erklärung sind ausser den verwanten Mundarten vor Allem die in plattdeutscher Sprache abgefassten, aber mit vielen friesischen Formen durchsetzten ostfriesischen Urkunden herangezogen worden, die ich teils aus Friedländers Urkundenbuch, teils aus schriftlichen Aufzeichnungen kennen gelernt habe.

Kirchspiel Ramsloh

stl. Rōmḷsĕ aus älterem *Rōmĕslĕ, vgl. die Form *Rameslo* Urk. No. 743 (a. 1459); *Raemslo* auf der Glockeninschrift von 1487, *Ramelslo* auf derjenigen von 1747, s. Verf., das Saterland, Zeitschr. d. V. für Volkskde. 1893, S. 256. Die Etymologie braucht nicht die gleiche zu sein wie bei *Hramesloa* = Ramelsloh bei Lüneburg. Dass in dem ersten Bestandteile die Koseform eines Eigennamens stecke, könnten Formen wie *Rampt Rompt Romke* vermuten lassen, vgl. Stark, die Kosenamen der Germanen S. 137; Wassenbergh, Taalkundige Bijdragen II, 124; 144. Sicher ist das aber durchaus nicht; vielleicht bedeutete das erste Glied „*Grenze, Schranke*" vgl. ostfrs.-plattd. *râm*, mnd. *râm* westfäl. *râmbôm* „Grenzbaum" (Woeste, westfäl. Wörterb. S. 209).

Flur I.

1. hémĕkomp bedeutet entweder a) *Hemme's Kamp*, vgl. *Hemmo* Urk. No. 270 (1420), 1015 (1479); *Hemme*

[1]) Soweit der Typenvorrat es erlaubte, habe ich die Schreibung der früher von mir herausgegebenen Texte befolgt, vgl. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1893, S. 241 ff. I. Vokale: die unbezeichneten sind offen, die mit ¯ versehenen geschlossen, z. B. hochd. menɣ, rē, lībĕ, gȳtĕ = Männer, Reh, Liebe, Güte; å ist langes offenes o; ĕ ist schwachtoniges e (hochd. gābĕ); ā̈ ist langes offenes e; offenes ö ist durch ȯ, geschlossenes durch ō̈ gegeben; ˊ auf geschlossenem Vokal bedeutet den stark gestossenen Accent, auf offenem Vokal den Wortaccent; ˋ bezeichnet den stark schleifenden Ton. — II. Konsonanten: u̯ ist konsonantisches u (engl. w), i̯ konson. i; ḷ ṃ ṇ ɣ sind silbebildend; ĝ ist gutturale Spirans (westfäl. gūt); ch ist ach-Laut, so auch in sch (nicht als einheitlicher Laut š zu sprechen); s ist tonloser, z tönender s-Laut; ŋ ist velarer Nasal, wie in hochd. bank.

No. 1459 (1495); *Hemme* männl. u. weibl. Cad.-Müller, Memor. ling. fris. — stl. komp ndd. *kamp*, aus lat. *campus*, meint stets ein „umschlossenes Stück Land". Oder b) das erste Glied = afrs. *hem(me)* Neutr. B 159 a 15, 171 b 20 *„eingefriedetes Land"*, im Besonderen afrs. „eingehegter Kampfplatz" *(inna hemme and binna skēlde; inna tha hemme)*, vgl. van Helten, aostfrs. Gramm. § 160. Zweifellos ist es als **hamjo-* anzusetzen = ags. *hem* „Rand, Einfassung", vgl. *hemmeken* Neocorus II, 377. Dieses frs. *hem* verhält sich zu ndd. *ham*, welches in dem gleichen Sinne gebraucht wird (Schiller-Lübben II, 182), wie ags. *hem* zu *ham* (Bosworth-Toller 527 b, 506 a, vgl. Beitr. XVII, 317). — Die zweite Deutung ist wahrscheinlicher vgl. u. No. 12.

2. Lóɒholtr̥·mḗr, det = das *„Langholter Meer"*. Es ist nach dem im Westen am Rhauder Tief gelegenen *Langholt* benannt. mḗr wird im frs. stets nur von Binnenseen gebraucht. — Hier sollte die alte Grenze zwischen Emsigo und Fenkigo sein, vgl. Zs. d. V. f. Volkskde. 1893, S. 247.
3. råkĕ *„Scharre, Grube"* afrs. **rake* ndd. *raake* ags. *racu;* s. u. No. 11.
4. bupĕ hōĝĕbēriĝ *„oberhalb Hohenberge"*.
5. bupĕ schēⁱpĕkōu̯ĕ *„oberhalb Schafkoben"*. afrs. **kova* ags. *cofa* mhd. *kobe*, vgl. Zs. d. V. f. Volkskde. S. 260 Anm.
6. in' ĕ hēⁱdĕnĕ *„in der Ecke"?* aus **hērne* afrs. *herne* ags. *hyrne* (vgl. hēdĕnĕ Scharrel, hidĕnĕ Strückl). Ein häufiger Flurname, z. B. *Hern, Herne, Herna, Dyapa herna* etc. in den Urkk. vgl. unten No. 81.
7. Būrlåĝr̥ mḗr *„Burlager Meer"*, nach dem im Westen am Rhauder Tief gelegenen *Burlage* benannt.
8. fōᵘdĕ afrs. *ford* st. masc. *forda* sw. masc. *„Furt, Damm, Durchgang, Eingang";* darnach ward dann

das Ackerstück benannt. fōdĕ Scharrel, fūdĕ fudĕ Strückl. Vgl. Holfūdr dēlĕ Strückl., Flur. XI.

Flur II.

9. ōldĕ bûltrkomp *„alter Bulterkamp*, d. h. höckeriger, unebener Kamp", vgl. *bülterig*, „hügelig, höckerig, uneben" Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 251; *bulterich* Halberstma, lex. fris. 551; *bult* „kleiner Hügel" Strodtmann, Idiot. Osnabr. 35; *bulten*, *bulterg land* Molema, Groning. Wdbk. 62. An westfäl. *bülte* „Pilz" ist schwerlich zu denken, weil es im frs. nicht gebräuchlich ist, vgl. stl. pôgstōul.
10. wîldĕ wisk *„wilde Wisch"*; wisk ist Diminutivum zu ahd. wisa oder *wîsa und bedeutet eine feuchte Wiese, wie auch in den meisten ndd. Mdd. wîld wird vielfach von der Vegetation gebraucht = „nicht gepflegt, nicht gezogen, wild wachsend", vgl. wilda mede Urk. 999 (a. 1478) u. ö. (Gegensatz ist tom).
11. råkĕ s. o. No. 3.
12. héměkomp s. o. No. 1; die Wiederholung spricht für die zweite der dort gegebenen Erklärungen.
13. dĕ lēts vgl. Urk. 965 (a. 1476) *buta Leetza buta dyck* „ausserhalb d. h. jenseits der Leetze, jenseits des Deiches", also ist *Leetze Name eines Wassers;* die Erklärung giebt Urk. 270 (a. 1420): *„de Letze oifft de Sipe also geheten," „Letze offt Sipe also geheten"* ist die Grenze zwischen Rheiderland und Oldamt. Das lange ē spricht gegen die naheliegende Beziehung zu *„lecken"* (St. **lakjô-*); vielleicht ist es aus älterem **lēđese* (germ. St. *laiđisjô-*) zu erklären, vgl. mnd. *des waters leyde* (vgl. *lîde* = Gang), mnld. *leyde*, vlaem. *lee leetje (de groote leedt ofte ander waterloopen)* s. de Bo, westvl. Idiot. 539; vgl. *Leede* No. 730 (a. 1458) im Kreise Aschendorf; *lehde* DWb. VI, 537. 728.
14. mūđĕklomp, dī, *„Steg an der Mündung"* (zwischen Hollen und Strücklingen), vgl. jū klompkĕtîlĕ,

eine kleine Brücke zwischen Ramsloh und Hollen; wanger. klomp vgl. *klampe* Cad.-Müller, s. Verf., engl.-frs. Sprache S. 84. mūde (= afrs. *mūtha* Masc. wie ags. *múþa?)* fem. ist streng zu scheiden von mudĕ „Schlamm, Schlick" fem. = mnd. *mudde,* ndl. *modde.*

15. dĕ lē ist nicht mit Sicherheit zu erklären. Keinesfalls = afrs. *hlī* ags. *hléo* ndl. *lij* ndd. *lê* „Schutz", denn diesem müsste stl. *lē^{i} entsprechen; möglicherweise = ahd. *hlêo* ags. *hlǽw* „Hügel", höchstwahrscheinlich aber = *Leede* Urk. No. 730 (a. 1458) s. o. No. 13; vgl. die Namen bei Förstemann, Ortsnamen S. 959, *Lethi* Werd. Hebereg. u. a. m. Afrs. **lēthe* ergiebt stl. lê (vgl. stl. bē = beide, afrs. *bēthe*).
16. bupĕ lēts s. o. No. 13.
17. ròd, det, *„das Rodeland"*, vgl. mnd. *roth* Schiller-Lübben III, 512; ahd. *rod.* Es wird besonders bei der Torfgräberei im Moore gebraucht. — Zunächst wird mit dem Spaten die obere Schicht abgestochen: das heisst rōdjĕ (afrs. *rothia*), und die gerodete Stelle, d. h. die zweite Schicht, ist det ròd.
18. wèrḷkĕ. Die Bedeutung ist nicht ganz sicher, wahrscheinlich *„ein rundes Grundstück"*, vgl. *de ver werlde werff* Urk. No. 999 (a. 1478); oder ist wèrḷkĕ ein Drehkreuz, durch das ein Acker abgeschlossen ist? vgl. vlaem. *wervelken,* de Bo Idiot. S. 1201. Vgl. afrs. plur. *hwarlar (hwardlar)* E 227, 15. 22 neufrs. *hwarle* „Wirbel" Halberstma, Lex. fris. 817.
19. 20. bī dĕ wèrḷkĕ, bā̆fte oder bā̆tē wèrḷkĕ.
21. fånplakĕ *„Moorstücke, Moorflecken"*. fån (= fân Strückl.) ist die allgemein übliche stld. Bezeichnung des Moores, so auch in den ostfrs. Urkk. *fane, faenka* u. s. w. (vgl. *Vannion* Werd. Hebereg.?). — jû plakĕ ist die übliche Benennung eines Grundstückes, vgl. ndd. *plack; placken* DWb. VIII, 1873.
22. hèrst *„Horst,* hochgelegene und mit Gebüsch bewachsene Stelle", = ags. *hyrst.* Häufig in den Urkk.,

z. B. *inna herstum* No. 906 (a. 1472), *inna herst* No. 153 (a. 1385), *upp Herstum* No. 394 (a. 1430), *bi westa herstum* No. 267 (a. 1419).

23. bät' īskĕnĕ „*hinter den Eschländereien*“. īsk aus ēsk = Urkk. und ndd. *esk* ahd. *ezzisk* got. *atisk* „Saatfeld“, vgl. die Formen der älteren Urkk. *litelca* und *grota Edescum*, *Ediscum* No. 153, 154, 168; *moenda eedska* „Gemeindeesch“ No. 469.

24. lēmdòbĕ „*Lehmgrube*“, vgl. mnd. *lêm* ags. *lâm* nhd. *leim*. — dòbĕ „Höhle, Grube“ mnd. *dobbe* (vgl. lit. *dubùs*, *daubà* etc.), in den Urkk. häufig.

25. ĝlūpĕ „*Spalte, Öffnung, Loch*“, vgl. afrs. *glūpa* B 161, 26; Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 643.

26. seksschlēdĕbērig „*der Berg mit den sechs Abhängen*“. schlēdĕ ist „ein Streifen grünen Landes am Abhang“ = ags. *slæd*, ahd. *sleit-* in Ortsnamen, s. Förstemann S. 1347. Das Wort lehrt uns mit absoluter Sicherheit, dass hier anlaut. germ. *skl* neben *sl* bestanden haben muss — ein Fall, der für das vielbesprochene *sklūta*, *slūta* nicht zu erweisen ist (in *sklūta* ist *skl* wie häufig in afrs. Hss. eine rein graphische Erscheinung, vgl. Johs. Schmidt, Sonantentheorie, S. 39). Denn während in allen anderen Wurzeln anl. germ. *sl* durch stl. *sl* vertreten ist (slūtĕ, slim, slêip vgl. wang. slump, slāip; auch stl. slȳs aus rom. *sclusa*), steht im stl. und wang. in diesem Falle *schl*, gespr. *sxl*: wg. schleid „Niederung“ s. Ehrentraut, frs. Archiv I, 413; stl. schlīdĕ „glitschen“ Praet. schlēd schlīdn Part. schlēdn vgl. ags. *slídan;* für subst. schlēdĕ habe ich geradezu schĕlēdĕ sprechen hören. Auch Minssen hat (frs. Arch. II, 174) hier gegenüber allen anderen Fällen anl. sĝl verzeichnet. Man vergleiche zu dieser Erscheinung lit. nů-sklaidùs „abschüssig“ sklȳdus „glatt“ lett. sklidēt „gleiten“ u. s. w. neben lett. slaids, slids, slīdēt lit. slidùs „glatt“. Vgl. No. 183, 204.

§ 27. frantsōzŋkomp „*Franzosenkamp*“.

28. nēⁱdēlĕ „*Neuteile*“.
29. hánīsk „*Hennenesch*“ vgl. stl. jū hanĕ (*Hanwurf* Tradd. Fuld.).

Flur III.

30. kōᵘmɽmēⁱd ist unklar. „Kammerwiese“ kann es nicht bedeuten, da stl. kōmɽ = Kammer ist; auch ist mir keine Spur eines Eigennamens bekannt, der zur Erklärung dienen könnte. — mēⁱd afrs. *mēde* vgl. ags. *mæd* (engl. *meadow*) „Wiese“ ist sehr häufig, s. Urkk. *medum lega trinda* „bei den tiefen, runden Wiesen“, *Meeden, Meedwey* u. s. w. Es ist stets eine noch nicht gemähte Wiese gemeint. Vgl. auch unten No. 148.
31. bäft' oder bät' holt „*hinterm Holz*“ (*f* vor *t* synkopiert bzw. assimiliert, z. B. ätɽ „nach“).
32. klompkĕdóm „*Damm mit dem kleinen Steg*“, vgl. o. No. 14.
33. åbɭtūn „*Abels Garten*“, vgl. *Abel* Cad.-M.; tūn „Zaun“, allgemein üblich für „Garten“, s. Urkk. No. 334, 871, 1264 u. ö., vgl. engl.-frs. Spr. S. 249.
34. hö̆wɭ „*Hügel, Anhöhe*“, ostfr.-plattd. *höfel*, mnd. *hovel*, ahd. *hubil*, nhd. *Hübel*.
35. tȳnkɳ „*Gärtchen*“.
36. ĝrōtĕ årɳs „*grosse Arens*“ scil. Wiese oder dgl.
37. hánīsk „*Hennenesch*“, vgl. o. No. 29.
38. pork. Bedeutung ist nicht ganz sicher: wahrscheinlich „*kleine Erhöhung*“, vgl. ndl. *porre, porreken* Kilian II, 510, de Bo Idiot. 769; oder vgl. *pork (porlôk)* mnd. Wb. III, 362 und Nachtr. 236, ags. *porr (porléac)*, ahd. *pforro*, also „Stelle, wo Schnittlauch wächst.“ —
39. påtɽskomp „*Paterskamp*“.
40. būriĝ „*Burg*“.
41. wílnésĕ „*wilde Nesse*“. *Nasse* Werd. Reg., *Nes Nesse* häufig in Urkk., vgl. ags. *næsse nes*, an. *nes*. Kann „Landzunge, Vorgebirge“ bedeuten und somit

aus **nasjô-* (vgl. „Nase“) entstanden sein; oder es ist aus **nassa- *nassi-* (altem **nod-tô-* bzw. *nod-ti-*) zu erklären: „das benetzte Land“.

42. stēnhūsþi̯ārskĕ (triārskĕ) „*Driesche beim Steinhaus*“, mnd. *drêsch-* mnd. Wb. I, 573, nhd. *drieschland* vgl. ablautendes *drusk* Brem. Wb. I, 623. þi̯ārskĕ (*þ* aus *tr*) = afrs. **thriaske* bedeutet ein hochgelegenes Grasland, das gebrochen und gedüngt werden muss, vgl. Verf., Zs. d. V. f. Vkde. 1893, S. 400. Bemerkenswert sind entsprechende Formen in den Urkk., z. B. *Thryarscher* No. 718 (a. 1457), *trasker* No. 846 (a. 1466), s. u. Nr. 193.

43. klȳtn̥bērig „*Berg mit Erdklössen*“? stl. klȳtn̥ „Kloss“, plattd.?

44. påpējē^{i}n. Unsicher. jē^{i}n könnte (gleich wie mē^{i}n „Morgen“ auch als mē^{i}n gesprochen wird) für jē^{i}dn̥ (wg. jō^{i}n) „Fischnetz, eig. Garn“ stehen, also „zu des Papen Fischnetz“, vgl. *Papantiuch* No. 469 (a. 1437); oder jē^{i}n aus jē^{i}dn̥ = Dat. plur. von *jē^{i}d afrs. **ierd* ags. *geard* „Landstück“, also „zu des Papen Ländereien“. Über den Gebrauch von mnd. *jarden, jarde* zur Bezeichnung von Landstücken vgl. mnd. Wb. II, 401; an afrs. *ierde* „Rute“ kann nicht direkt angeknüpft werden, da dieser Form stl. jedĕ entspricht. — Zu hochd. *jân, jâne* „eine Reihe des Gemähten“ könnte es nur gehören, wenn ein germ. Stamm **jēni-* anzunehmen wäre (wird zu urfrs. **jōni-* = stl. jē^{i}n); doch bieten das frs. und ndd. keine Verwantschaft.

45. haneblok „*Hennenblock*“. blok wird sehr häufig als Flurname gebraucht: es ist ein kleines durch Gräben umschlossenes Ackerstück, besonders auch ein quer vor anderen liegendes und somit zum „Abschlusse“ dienendes Stück. Vgl. mnd. Wb. I, 360, Urkk. z. B. No. 456. 588; „Blockland“ in der Nähe Bremens dient als Bezeichnung eines von Gräben durchschnittenen Gebietes.

46. kŭtĕlōᵘnd „*kurzes Land*“, vgl. *Kortland* Urk. No. 755 (a. 1460).
47. jūrĕbērig. jūrĕ ist wohl Eigenname, vgl. *Diura* Urkk. No. 666. 708, *Dywer* masc. *Dyuer* fem. Urkk. No. 1585. 1618, *Diuhrke* fem. Cad.-M. So auch in *Jurakompum* „zu des Diura Kämpen“ Urk. 965 (a. 1476), vgl. Familienname *Juren* 1428, de *Jurken* bei Strackerjan, die jeverländ. Personennamen. Progr. Jever 1864. S. 25. Der Form nach könnte (d)jūrĕbērig auch „zum teuren Berg“ bedeuten, doch ist das sachlich nicht wahrscheinlich.
48. hådjĕ „*kleine Spitze*“ (eines Dammes oder Deiches?), vgl. afrs. *hāved hād*, mnd. *hovet* mnd. Wb. II, 318.
49. mēⁱdjĕ „*kleine Wiese*“, häufig als Unterabteilung einer Wiese gebraucht, s. o. No. 30.
50. Helmɾsbērig „*Helmers Berg*“.
51. nēⁱbrĭnk „*neue Wiese*“. brink bezeichnet im Saterlande einen hochgelegenen Grasplatz, vgl. an. *brekka* fem. „Hügel“. Aus diesem Begriffe der erhöhten Stätte erklären sich die im ndd. üblichen Bedeutungen sowohl der Hausstätte (vgl. *Warff*), als auch des inneren Dorfes, des trockenen Landes, des nicht durch Gräben umschlossenen Ackers, vgl. z. B. Halbertsma, lex. fris. S. 519. Die Bedeutung des engl. *brink* „Rand, Ufer“ kann nicht zum Ausgangspunkte genommen werden, sondern hat sich aus „Erhöhung“ entwickelt. Vgl. *Brinken* Urk. No. 588 (a. 1447) u. ö. S. auch *brink* DWb. II, 391.
52. hòw „*Kirchhof, eig. Hof*“, Neutr. In Ost-, Nord- und Westfriesland ist diese Bezeichnung für „Kirchhof, Kirche“ gebräuchlich, vgl. Engl.-frs. Spr. S. 164.
53. Ubĕhòw „*Hof des Ubbe*“. *Ubbo Ubbe* in den Urkk. sehr häufig, vgl. *Ubbe* Cad.-Müller, *Ubbo Ubbe* Wassenbergh, Taalk. Bijdr. II, 85. 145.
54. serkĕmēⁱd „Kirchwiese“, vgl. No. 30. 200.
55. talĕ. Bedeutet wohl „Fläche, ebenes Land“. afrs.

**thalle* (aus vorgerm. **tol-nā-?*) vgl. harl. *telle* Estrich Cad.-Müll. (afrs. **thelle* aus **þaljô-)* ist eng verwandt mit stl. tål Ramsloh (tăl Strückl.), aus afrs. **thalle* Diele. Im Ablaut dazu stehen ags. *þille* awfrs. *thille* nwfrs. stl. *tilĕ* hochd. *Dille;* weiterhin vergleicht man abg. *tĭlo* „Boden“ und lat. *tellus.* — Dem stl. talĕ kann der im Groningischen vorkommende plur. *dallen* entsprechen, vgl. Molema Woordenb. S. 66, doch kann dieses auch zu der in afrs. *del* „Tal“ enthaltenen Wurzel gehören, s. u. dilĕ No. 165.

56. Mōᵘtsn̥, bupĕ Mōᵘtsn̥, *Familienname*, sonst nicht bekannt in Friesland.
57. får Uběhòw s. o. No. 53.
58. knolĕ „*kleiner Hügel, Höcker, Anhöhe*“ vgl. ags. *cnol* „Hügel“ mhd. *knolle*, s. u. *knulkĕ* Strückl. Flur. IX.
59. åbl̥dr̥ ekr̥ „*Abeler Acker*“: *Abel* ist im frs. als Eigenname sehr häufig; nach Stark, Kosenamen S. 165 aus *Abeld, Albold;* also hier noch in älterer Form erhalten, vgl. Cad.-Müller *Abeeltje* fem.
60. lōnkĕ „*kleiner Durchgang, Weg*“, dimin. von afrs. *lōne lōna* E 203, 19, vgl. ndl. *laan;* in *Nyalona* und in *Laneske* Urk. No. 105 (1367).
61. kostr̥s tūn „*Küsters Garten*“ (kostr̥ ist platt d.).
62. mērkomp „*Seekamp*“.
63. smērigĕ ekr̥ „*fetter, schmutziger Acker*“ vgl. stl. smēr, afrs. *smēre* neutr.
64. 65. fånsn̥, bup' fånsn̥ „*oberhalb Moorhausen*“, wahrscheinlich aus fånhūzn̥ wie stēnsn̥ aus stēn — hūzn̥ (so wird auch im Jeverlande ein Steinhaus der älteren Zeit *stīns* genannt). vgl. *Phanhusen* No. 917 (a. 1491) *Fånhusen* No. 509 (a. 1439) gegenüber *Finserwolda* No. 270 (a. 1420) u. ö.
66. flēgĕnĕ ist wohl Pluralbildung zu flèg „*Strich Landes*“, s. u. No. 171.
67. krimpl̥kĕ wohl „*ein krummes* oder ein *verkleinertes Ackerstück*“ vgl. ndd. *krimpen.*

68. helkĕp̣ìarskĕ „*Driesche auf der Höhe*“. vgl. u. No. 119.
69. ĝēskĕmē^{i}d „*Gēske's Wiese*“, ein häufiger weibl. Personenname, vgl. u. Strückl. Flur VIII.
70. tō^{u}slēk „*Zuschlag*“ vgl. afrs. *slēk*, van Helten aostfrs. Gramm. § 170.
71. būriĝ „*Burg*“.
72. litjĕ (lítīk, kompar. litjr̥, superl. litstĕ klein) und ĝrōt nē^{i}lō^{u}nd „*klein und gross Neuland*“.

72a. in den Katasterverzeichnissen Twedling. Ich habe den Namen nicht vorgefunden; vgl. aber *de Tweerlynge* No. 1312 (a. 1492) „krumme, quere Aecker“, afrs. *thwēresūr* „querüber“, mnd. *dwerlant* mnd. Wb. I, 614; Urk. No. 1525 (a. 1497).

73. hēdekr̥ „*Heidacker*“.
74. àdtūn „*Adde's Garten*“ vgl. *Addi* Werd. Reg. *Addo, Adde* gebräuchlicher Vorname, vgl. *Adde* Cad.-Müller, Wassenbergh II, 95; wang. *Ad.*
75. bēkkomp „*Bēk's Kamp*“*?* Mit ndd. *-bēke* (Bach) schwerlich zusammenhängend, weil dies Wort im stl. nicht gebräuchlich ist; gegen Vergleich mit stl. bek „Mund“ oder bek „Rücken“ spricht die Form (plur. dō bekĕ); eher könnte bēk für bēkn̥ „Zeichen, Baake, Fackel (s. Zs. d. V. f. Vkde. 1893, S. 273)“ stehen wie ndl. *baak* für *baaken.* Wahrscheinlich aber ist bēk weiblicher Personenname = wang. *Bēk*, Cad.-Müller *Beehke*, jeverl. *Beke* (aus *Rebecka?)* s. Strackerjan, a. a. O. S. 35. Der Name ist scharf zu trennen von stl. Bē^{i}kĕ wang. Bāik.
76. símblók „*der Blockacker mit der Leine, mit dem Seil?*“ vgl. afrs. *sīm* as. *sîmo* ags. *síma*, Groning. *sem* Molema Wbk. S. 375, ostfrs.-plattd. *sim.* Zweifelhaft ist, ob zu vergleichen ist *Symdelant* Urk. No. 584 (a. 1447); ich erkläre dies letztere lieber als „Binsenland“ vgl. ahd. *semida* mnd. *semide symde*, mnd. Wb. IV, 186. — Der Eigenname westfrs. *Sijme* (Japix I, 2)

ist im ostfrs. selten und darum nicht heranzuziehen —

77. blēkĕ pōᵘl „*der trübe Pfuhl*“; blēk „bleich“ wird gern von dem trüben, fahlen Scheine des Wassers gebraucht, an „Bleiche“ (stl. blíkĕ) ist nicht zu denken. pōᵘl = afrs. *pôl*, Urk. 961 (a. 1475) *Poel* (vgl. lit. *balà*).

78. bāft 'n wērĕw „*hinterm Werff*“, vgl. *Werf* Urk. No. 153 (a. 1385). Zur Erklärung. s. Verf. bei Heck, altfrs. Gerichtsverfassung. Weimar 1894. S. 424, ferner Engl.-frs. Spr. S. 44.

79. kíbl̥hōᵘk „*strittige Ecke, Biegung, Vorsprung*“ vgl. ags. *hóc* ndl. *hoek* „Haken“; kíbl̥jĕ „streiten, schelten“, vgl. u. kíbl̥komp Strückl., Flur VIII, *kibbeldîk* Doornkaat Wb. II, 204 = *wrookdiek* oder *wrookpand* Brem. Wb. V, 293.

80. bāft nēⁱtūn „*hinterm neuen Garten*“.

81. othēⁱdĕnĕ „*Ott(e)'s Ecke, Winkel*“? *Otte* ist ein sehr verbreiteter Personenname, vgl. *Otte* Cad.-Müller, wang. *Ot.* — stl. hēⁱdĕnĕ Hollen = hēdĕnĕ Scharrel = hidĕnĕ Strückl. entspricht afrs. *herne* ags. *hyrne* „Ecke, Winkel“; hēⁱdĕnĕ Hollen = hēdĕnĕ Scharrel = héidĕnĕ Strückl. entspricht afrs. **hēdene*, welches *-îni-* Abstraktum sowohl von afrs. *hēda* „hüten“ (aus **hôdjan* as. *hôdian)* als auch von afrs. *hēda* „verbergen“ (aus *hûdjan* ags. *hýdan)* sein kann. Vgl. o. No. 6, u. No. 108.

82. hanĕblok s. o. No. 45.

83. 84. hūzdēlĕ, bāftĕ hūzdēlĕ „*Hausteile, hinter den Hausteilen*“.

85. 86. komp, būt up 'ĕkomp „*Kamp, drausen auf dem Kamp*“.

87. brēⁱpot „*Breitopf*“: brēⁱ wang. brī afrs. **brî* ags. *bríw* St. **brîwa-* „Brei“; stl. afrs. *pot* = Topf. Ein eigenartiger Flurname, bei dem vielleicht Volks-etymologie eingewirkt hat: *pot* könnte sich zu afrs. *pet* (ags. *pytt)* verhalten wie westfäl. *pôt* (Woeste

S. 204 „Pfütze“, gerade als Flurname bezeugt) zu *pütte* (aus *putti*). Vgl. lit. *gùd* „Sumpf“? Bezz. Beitr. 21, 140.

Flur IV.

88. nēⁱ īsk „*Neuesch*“ vgl. o. No. 23.
89. brōᵘkmēⁱd „*Bruchwiese*“. brōᵘk = afrs. *brōk* „Bruch-, Sumpfland“, im frs. sehr häufig, vgl. das *Brōkmonnalōnd*; mēⁱd s. o. No. 30.
90. 91. litjĕ und grōtĕ wítĕbērig „*kleiner und grosser Weisseberg*“.
92. blok „*Blockacker*“, s. o. No. 45.
93. mēr „*See*“.
94. åbeltĕ „*Schmutzhaufen*“? Mit afrs. *ā (ē)* „Wasser, Aue“ nicht zu vergleichen (s. auch *Aland, tor A* Urk. No. 1244, a. 1489), denn das müsste ō (bzw. ēⁱ) ergeben; stl. å wird bisweilen für „Schmutz, Dreck“ gebraucht, vgl. Doornkaat, ostfrs. Wb. I, 2; Brem. Wb. I, 2. Oder ist es aus åb-beltĕ entstanden? vgl. die Eigennamen *Abe* (Wassenbergh, taalk. Bijdr. II, 95), *Abke* Cad.-Müller, *Abbo*, *Abbi*, *Abbe* Urkk. — belt „Haufen“ ndd. bült.
95. wērbelt „*Hügel bei der Hausstätte* oder *beim Wehr*“. wēr neutr. „Hof-, Besitzstätte“; bei Hollener Moor heisst auch eine Ausladestätte „det wēr“ (mhd. wẹr neutr.).
96. bupĕ stēnhūsbērig „*oberhalb Steinhausberg*“.
97. Betsfēⁱldĕ (unsicher; nach Einigen Westfēⁱldĕ „Westfelde“), „*Bettes Felde*“? vgl. *Bete Betke Bets* Halb., lex. fris. S. 846, *Betto* masc. *Betske Bets* fem. Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 84, 97, *Bette* Cad.-Müller, vgl. auch *Betto Bette* Urkk. *Bettikin* Werd. Reg. u. A. m.
97a. Es folgen nun eine Reihe von Höfen, die nur nach ihren Besitzern benannt sind: åbl̥, blōmr̥, wulf, strōsnīdr̥, kråmr̥, dēkn̥ — zumeist plattdeutsche Familiennamen.

97b. In den Katasterverzeichnissen folgt „beim Theltgarten"; ich habe keine Spur davon gefunden.

98. loŋĕmē^{i}d „*lange Wiese*".

99. stēnhūsbērig̃ s. No. 96.

100. bāft nē^{i}īsk s. No. 88.

101. katĕbērig̃ „*Katzenberg*" (dī kat, pl. katŋ).

102. katdòbĕ „*Katzengrube*", s. No. 24, vgl. Strackerjan, Abergl. II, 231.

103. helĕ ist mit Sicherheit nicht zu deuten, weil verschiedene Etymologien zu Gebote stehen. Identification mit ndd. *helle helde* (vgl. hochd. *halde)* gestatten die Lautgesetze für das frs. nicht, und so ist Lübben's Erklärung (Germanist. Studien II, 261) abzulehnen. — Sicher ist, dass wir ein afrs. *hell* „Hügel" (aus **halliz* vgl. lat. *collis* aus **colnis*) anzunehmen haben (vgl. ags. *hyll;* ostfrs.-plattd. *hülle hülleke; hull* Brem. Wb. II, 668): es liegt vor in wang. *hèl* „Düne" und ist wohl auch in vielen Flurnamen der ostfrs. Urkk. zu erkennen, z. B. *Gal(c)ka hellar* No. 76 (a. 1355), No. 134 (a. 1378), *liteka hellem* No. 469 (a. 1437), *Hellum* No. 961 (a. 1475) etc. Stl. helĕ kann somit (als Dat. Sing. von afrs. *hell)* eine Höhe bedeuten. — Als Femin. könnte stl. helĕ entweder einem alten **haljô-* (vgl. auch ags. *heal*, Bosworth-Toller 517, b) oder auch einem **huljô-* entsprechen und daher „Winkel, Versteck, Ecke, Loch" bezeichnen, vgl. nhd. *Helle, Hölle.*

104. winŋmē^{i}dsbērig̃ „*Berg mit der krummen, sich windenden Wiese*", vgl. ndd. *windel (-treppe, -trappe)* Brem. Wb. V, 263; Woeste westf. Wb. S. 325, *windelstên* mnd. Wb. V, 725; (ags. *windelstán).* — Anders ist zu beurteilen *Weyndamede*, s. u. No. 190.

105. kopŋ „*Weidegrundstück, auf dem das Vieh gekoppelt,* in Hürden getrieben *wird*". Man sagt „dō schē^{i}pĕ wē^{i}dĕ in 'ĕ kopĕlĕ jåg̃ĕd".

106. kōnig̃sbērig̃ „*Königsberg*".

107. jē^{i}n s. o. No. 44.

108. wrenskhē^{i}dĕnĕ „*brünstige Ecke* oder *Trift*“. stl. wrensk „brünstig“., wrēnskjĕ „wiehern“, vgl. mnd. *wrensck* Schiller-Lübben V, 780; nordfrs. wrīnšĕ „Hengst“. — hē^{i}dĕne s. o. No. 81.
109. swålĕbērig „*Schwalbenberg*“. Im ostfrs. wird für „Schwalbe“ meist das Diminutiv (stl. swålkĕ) gebraucht, vgl. aber westfrs. *zweal* neben *swaltje* Epkema Wdbk. S. 469, mnd. *swale* Schiller-Lübben IV, 483, s. auch Engl.-frs. Spr. S. 57.
110. mēlk kū „*melke*, d. h. milchende *Kuh*“.
111. åms pĕrĕdīs „*Adams Paradies*“, scherzhafte Benennung des Grundstückes eines Mannes, der den im frs. häufigen Namen Adam führt.
112. kŭtĕ mē^{i}d „*kurze Wiese*“.

Flur V. VI. (Holnŗ fån „Hollener Moor“).

113. bupĕ dĕ brèg „*oberhalb der Brücke*“ afrs. *bregge* aus germ. **brugjô-*. In den Moorgebieten, die sich östlich und westlich vom saterländischen Landrücken erstrecken, wiederholen sich vielfach die Flurnamen der Dörfer, werden aber mit „*oberhalb*“ bezeichnet.
114. mēntĕdòbĕ „*Gemeindegrube*“, vgl. afrs. *mēnte* mnd. *mênte* ahd. *gimeinida* aus **mainiþô-*; dòbe s. o. No. 24.
115. 116. tåfļbrèd, bupe tåfļbrèd „*oberhalb Tischbrett*“. In den meisten frs. Mundarten ist „Tafel“ für Tisch üblich: wg. tèfļ, westfrs. tâfļ, nordfrs. südliche Festlandsdialekte tâfļ, Helgoland tafļ [schēw Karrharder und Moringer Mdart., skyw Wiedingharde, båsļ Amrum, stål Sild]; brèd (plur. brēdĕ) „Brett“. Von der Entstehung des Namens erzählt man folgende Geschichte: Dī kūrfyrst fon Mynstŗ, Bērnd fon Gålņ, dī iz hīr tō^{u}fårnĕ insņ op 'ĕ jaĝd wēzņ, un synt dēr bupĕ Rōmļsĕ op 'ĕ astŗsīdĕ; dēr unŗ dĕ fån hebĕ zĕ sik ņ zetjĕ fŗhålĕd un hebĕ dēr ņ stuk ītņ, dēr fon hed det den nōmĕ krīĝņ fon tåfļbrèd; fon dō tīd hèr hed det ròĝĕnĕ lō^{u}nd hētņ fon „bupe tåfļbrèd“.

117. bupe 't wēr „*oberhalb des Wehrs*“, s. o. No. 95. — Es folgen Grundstücke, die mit Familiennamen benannt sind: kōps, nåĝl̥, hái̯n̥s, kråmr̥, heɒkn̥, harms, wēts, áilr̥s, adn̥s).

118. wulfsĝötĕ „*Wulfs Gosse, Rinne*“, vgl. mnd. *gote*. Im Volke wird es anders erklärt: wulfschötĕ (vgl. dī schot „Schuss“), dēr hebĕ zĕ tōᵘfårnĕ n̥ wulf schētn̥.

119. bupĕ helkĕbelt (vgl. o. No. 68) „*oberhalb des Hügels in der kleinen Helle*“? helkĕ ist wohl Diminutiv zu dem unter No. 103 besprochenen „helĕ“. Dass helkĕ Eigenname sei (vgl. *Helke* Wassenbergh, Taalk. Bijdr. II, 110), ist unwahrscheinlich, weil dieser stl. Hälkĕ lautet.

120. 121. ĝrōtĕ und litjĕ bulĕ mēr „*grosses, kleines Bullenmeer*“, vgl. Strackerjan, Abergl. u. Sagen II, 231.

122. bōmkĕ „*Bäumchen*“.

123. bupĕ holĕbēriĝ „*oberhalb Höhlenberg*“, vgl. u. No. 160.

124. bupĕ bèrsl̥kĕ. stl. bèrsl̥ ist „Bürste“, vielleicht also wie mhd. nhd. *Bürste* „ein mit Sumpfgras bewachsenes Rasenstück“, vgl. Schmeller, bayr. Wb. I, 282; mhd. Wb. I, 223; D. Wb. II, 551. Oder es ist = ags. **byrstel*, Diminutiv von afrs. **berst* ags. *byrst* „Spalte, Schlucht“, vgl. *borst* „Rand“ Doornkaat Wb. I, 208.

Flur VII.

Hollen, holn̥ aus afrs. *holon* Dat. Plur. von *hol* „Loch“, also „*zu den Höhlen, zu den Löchern*“.

125. katsĕbēriĝ. An eine hochdeutsche Form „Katze“ statt stl. katĕ- ist um so weniger zu denken, als in anderen Flurnamen (s. o. No. 101. 102) die stl. Lautform erscheint. Wir haben in katsĕ entweder einen Eigennamen zu sehen (vgl. *Caatje* Cad.-Müller) oder an mnd. *katzen* ndl. *kaatsen* stl. kåtsĕbàl „Spielball“ anzuknüpfen, vgl. engl. *to catch*.

126. 127. grōtĕ und litjĕ wrink „*grosses und kleines Drehheck*“; Diminutiv von dī wrin (plur. dō wrinĕ) vgl. ostfrs.-plattd. *wring wringe* Doornk. III, 576; *vring* Molema, Groning. Wdbk. S. 575, westfrs. *wringe* Epkema 547 „Drehheck auf dem Damm“, s. Wassenbergh, taalk. Bijdr. I, 116. Vgl. mhd. *wrank* etc.

128. schōldĕ „*Scheide, Grenze*“. Es ist (im Gegensatze zu schóūldĕ s. Strücklingen u. Flur VIII) aus afrs. *scālde* entstanden, vgl. ahd. *scalta*, as. *scaldan*, westfäl. *schaldbôm* „Grenzbaum“ Woeste Wb. S. 224. Das Wort ist in manchen Ortsnamen enthalten, vgl. die von Förstemann ohne Erklärung auf S. 1300. 1301 angeführten, ferner Schmeller, bayr. Wb. II, 415; es erscheint in *Scaldmeda* „zur Grenzwiese“ *Scalduwalda* „zum Grenzwald“ Werdener Hebereg., im Flussnamen *Scaldis* „Schelde“ u. s. w. Als Flurname ist zu vergleichen afrs. *skēlde* aus **skaldjô-* B 159 a 15 „*inna hemme and binna skēlde*“, welches v. Richthofen fälschlich als „Schild“ erklärt (s. *schildeken* mnd. Wb. IV, 90), s. o. No. 1.

129. wilkĕnesĕ „*Wilke's Nesse*“ (vgl. wílnése „wilde Nesse“ No. 41). *Wilkĕ* ist im stl. ein beliebter Eigenname, vgl. *Wilcke* Cad.-Müller u. Urkk. — Es ist aber auch denkbar, dass wilkĕ für wílkĕ steht und der Name „welke Nesse“ bedeutet.

130. hēdnesĕ „*Heidenesse*“, d. h. Nesse, auf der Heidekraut wächst. Über nesĕ s. No. 41.

131. får dĕ sīpĕ „*vor dem kleinen Flusse*“ mnd. *sîpe*, in md. Ortsnamen „*-siefen*“ schles. *-seifen* vgl. ags. *sípan* „tröpfeln“. S. Urkk. No. 270 (a. 1420): „*item de Sipe offte dat reveir; doer dat gantze meir in de Zipen.*“ *Letze offt Sipe* s. o. No. 13.

132. sūrĕ busk „*der Süderbusch*“ (wohl nicht „sauere Busch“).

133. jētspàlĕ „*Eschgrundstück mit den Gruben*“. Weil auch *jetjĕ* (s. Strückl. Flur VIII) als selbständiger

Flurname erscheint, ist an einen Eigennamen (*Jete, Jetse, Jets* Wassenbergh, taalk. Bijdr. II, 114) nicht zu denken. Ich knüpfe an afrs. *iet* plur. **gatu* an, aus dem durch Formausgleichung entweder stl. *jet plur. *jētĕ oder ĝat plur. ĝåtĕ werden musste (zu *i* aus *g* vgl. jēⁱdn̥ aus **iern* „Garn"). — det spàl (plur. spàle) meint ein einzelnes Grundstück, besonders einen Ackerstreifen auf dem Esch, vgl. mnd. Wb. IV, 300 (*spalke* Doornkaat Wb. III, 262), eigentlich „Abgespaltenes" für **spalla-* aus *spolno-. Vgl. *spelno- Schroeder Zs. f. d. A. 37, 264.

134. nōnn̥tūn „*None's Garten*". *None Nonne* ist ein in den Urkk. sehr häufiger frs. Personenname, vgl. *Nohne*, *Nonke* Cad.-Müller; an „die Nonne" ist nicht zu denken: das lautet stl. jū nunĕ.

135. bupĕ helkĕbelt s. o. No. 103. 119.

136. Remr̥s hòw „*Remmers Hof*".

137. nēⁱlōᵘnd „*Neuland*".

138. hedn̥bēriĝ „*Eckberg*", vgl. afrs. *hern-* in *herntusk* stl. hedn̥tusk „Eckzahn".

139. worsn̥stuke „*zu den schlechten Grundstücken*" oder „*zu den entgegengesetzt liegenden Grundstücken*". ndl. *wars* ostfrs.-plattd. *wars* (ablautend von got *waírs*) muss im stl. *wors* ergeben.

140. feldblok „*Feld-Blockacker*".

141. bup' īskfånsn̥ „*oberhalb Eschfehnhausen*", s. o. No. 64. 65.

142. ĝōrn̥ „*zu den Geeren*, d. h. keilförmigen Ackerstücken", vgl. *Garun* Werd. Reg., *inna garum* Urk. No. 469 (a. 1437), afrs. *gāre*, vgl. ags. *gára* ahd. *gêro*.

143. fūĝl̥busk „*Vogelbusch*", vgl. afrs. *fugel*.

144. 145. bōmbòrsn̥, bupĕ bōmbòrsn̥ „*oberhalb der Baumbrüche*", vgl. *borst* Brem. Wb. I, 57, *borste* „Spalt" DW. II, 246.

146. būtīsk „*ausserm Esch*".

147. būtīskplakĕ „*Stücke ausserm Esch*".

148. mēdjĕ „*kleine Mahd*“? Zu afrs. *mēth mēdĕ* = ags. *mæþ mæde* (s. o. No. 30) kann *mēdjĕ* nicht gehören, denn diesem würde ē^{i} der Stammsilbe entsprechen. Ist etwa ein *mēde* aus **madi-* anzunehmen? vgl. mnd. *medelant meetlandt* Schiller-Lübben III, 54; Brem. Wb. III, 113.
149. helĕ s. o. No. 103.
150. kůlŋ „*zu den Kuhlen, Gruben*“ vgl. ndd. *kûle* (nhd. *Kaule*) vgl. u. No. 164.
151. håwŗspàle „*Haferstreifen*“; håwŗ ist plattd. Lehnwort, in Strücklingen heisst es hēŋŗ = wang. hywŗ aus *hiwŗ harl. *heffer* Cad.-Müller. Über spàlĕ vgl. No. 133.
152. håwŗstůkĕ „*Haferstücke*“. Kleinere Streifen auf dem Esch heissen spàlĕ, grössere Eschgrundstücke stukĕ; die auf dem Moore liegenden und durch „grupŋ“ entwässerten Grundstücke sind ekĕrĕ.
153. grōpŋbērig „*Berg mit den Abzugsrinnen?*“ afrs. *grēpe* E 228, 8 bedeutet eine Abzugsrinne für Jauche, eine Mistgrube, vgl. wang. gropl. *grēpe*, aus **graupô-*, ist verwant mit dem soeben genannten stl. grupĕ „Abzugsgraben“ vgl. ags. gryppel etc.) — grōpŋ kann übrigens auch einen „Grapen, Topf“ bedeuten, vgl. ndd. *grapen* und Urkk. No. 1726 (a. 1400) *gropen*.
154. ē^{i}dŋsbērig „*Edens Berg*“. *Eden* ist ein sehr häufiger Eigenname, vgl. *Edo*, *Ede* Urkk., Wassenbergh taalk. bijdr. II, 84. 101, Doornkaat Wb. I, 380.
155. berŗgĕfånsŋ unsicher. *Berle Barle* Urk. No. 7 (a. 1124), *grata Berl, Berlheerna* Urk. No. 469 (a. 1437). Erklärt man diese Form *berl* mit mhd. *bürel* „Erhebung, Hügel“, so ist die direkte Verknüpfung mit *a*-Formen wie ndd. *Barla*, *Barlinge*, *Berle* etc. (Foerstemann, Ortsnamen S. 213, 237) unmöglich. Ebenso, wenn man ndd. *burreln* „sprudeln“ (vgl. burŗlekŗ u. No. 187) heranzieht und berŗgĕ aus **berlinge* als „Rinne, Quelle“ deutet. — Am wahrschein-

lichsten ist mir die Beziehung zu dem Wurster *beddels, biddels* „Teil eines Ackers“ (Brem. Wb. Nachtrag S. 9), in dem das *d* aus älterem *r* entstanden zu sein scheint. Es könnte hier *berle* auf **barilô* — vgl. ahd. *bara* „eingehegtes Stück Land“ zurück-weisen. — fånsn̥ s. o. No. 64. 65.

156. dōdnesĕ „tote Nesse“; möglicherweise ist in dem ersten Gliede ein Eigenname enthalten, vgl. *Dodo Dode* Urkk., *Dohde* Cad.-Müller. — nesĕ s. o. No. 41.

157. mūlŗs helĕ „*Müllers Helle*“, s. o. No. 41.

158. mēntĕfånsn̥ „*Gemeindemoorhausen*“, s. o. No. 64. 65.

159. up 'ĕ kompkĕ „*auf dem Kämpchen*“.

160. holĕbērig „*hohle Berg, Berg mit der Höhle*“, vgl. afrs. *hol.*

161. kopl̥helĕ „*Helle, wo das Vieh in Hürden weidet*“ s. o. No. 105; 41.

162. 163. ōldĕ mē^{i}d, bāftĕ ōldĕ mē^{i}d „*hinter der alten Wiese*“ s. o. No. 30.

164. kūhē^{i}dĕnĕ kolk „*Kolk bei der Kuhtrift* oder *Kuhecke*“. Zu hē^{i}dĕnĕ vgl. o. No. 81; germ. **kolka-* ist nicht mit skr. *gárgara* lat. *gurges* (Kluge, etym. Wb. ^{5} S. 208) zu vergleichen, sondern ist mit dem Suffix germ. *-ka-* von der in Kiel, Kuhle (s. No. 150) enthaltenen germ. Wurzel *keul* gebildet, vgl. skr. *gōla* griech. *γαυλός* „rundes Gefäss“. Vgl. Urk. 469 (a. 1437) *kolkar kolkum*, afrs. *kolk.*

165. dilĕ „*Niederung*“, vgl. *Dile Dilon (Diele Dyle)* öfters in den Werd. Registern und in den ostfrs. Urkk. — Stl. dilĕ bezeichnet das obere Ende einer Schaufel; ist mhd. *tülle* aus **dulja-* entstanden, so steht es im Ablaut zu diesem stl. dilĕ afrs. **dille* aus **dëljō-*. Die Bedeutung „Vertiefung, Einlassung“ scheint mir in Anbetracht der Wörter ndd. nld. *delle* (Kilian I, 103), *dollen* etc. zweifellos und eine Entlehnung aus dem Romanischen (lat. *ductile)* abzuweisen;

so erklärt sich auch die Bedeutung „Niederung, Tal", vgl. ndd. *delle (Depedelle* Urk. No. 965, Anm. 5, vom Jahre 1476), hochd. *tal* u. s. w., vgl. *telle* DWb II, 699. Anknüpfung an ags. *dile* ahd. *tilli* nhd. *dill* „anethum" = „zu dem Dill" wäre formell möglich, ist aber aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich.

166. hōu̯ĕnĕ (hōwĕnĕ)[1]) „(Stätte zur) *Beherbergung"?* Vielleicht Abstraktum zu afrs. *hovia* „beherbergen" mnd. *hoven.* — hōwĕne kann auch als „zu dem Hafen" erklärt werden vgl. wang. hō^{e}wn̥ mnd. *haven(e).* Dagegen aber spricht, dass in Ramsloh dieses Wort unbekannt, in Strücklingen die Form „hāu̯ĕnĕ" üblich ist (vgl. mnd. *havinge);* sie scheint aus dem ndd. entlehnt zu sein. — Somit ist die erste Erklärung die wahrscheinlichere.

167. schipbīk, unsicher. *schip-pīk* ist (ostfrs.-plattd.) der schmale Teil des Schiffes am Hinter- oder Vordersteven; man vergleicht es mit französ. *pique.* Ob es hieraus entstellt ist, etwa in Anknüpfung an ein stl. *bīk (das sich zu bek „Schnabel" verhält wie etwa stl. tīkĕ zu mhd. zëcke „Holzbock"), und somit „Schiffsschnabel" bedeutete? Hierfür könnte die bei Strackerjan, Abergl. II, 231 vorkommende Form *Suppik* (mit p) sprechen. Das Grundstück mag etwa nach Schiffstrümmern, die dort lagerten, benannt sein.

168. wērbelt vgl. No. 95.

169. fosnésĕ „*Fosse's Nesse*"; *Fossa, Fosse* ist ein in den Urkk. häufiger Personenname (an hochd. Fuchs = stl. fòks ist nicht zu denken); zu nesĕ s. o. No. 41.

170. wēdĕnĕ „*Rodung*" (oder „Weide"? aus **waidîni-*;

[1]) Möglich ist, dass dieses Wort auch für „Begräbnis" gebraucht ward und in der Ladungsformel *med 'n dōdĕ tō^{u} hōwĕnĕ* (Zeitschr. d. V. f. Volkskde. 1893 S. 269) enthalten ist. Auch könnte für diesen Fall an ein Abstraktum von afrs. *havnia* mnd. *hāvenen* „besorgen" gedacht werden — eine Bedeutung, die aber für einen Flurnamen nicht passt.

unwahrscheinlich, weil hierfür im stl. wēdĕ gebräuchlich ist). Ich erkläre stl. wēdĕnĕ aus **waudîni-* (vgl. stl. wōdn̨jĕ aus **waudungô-* Zeitschr. d. V. f. Volkskde. 1893, S. 397) „Ausreutung"; es ist die Hochstufe der germ. Wurzel *weud*, vgl. wang. wi̯ūdl̨s „Unkraut", stl. jūdĕ „Unkraut ausjäten".

171. flèg, det, an. *flag* neutr., plattd. *flag* „*ein Stück* (Landes)", vgl. *flagg* Schütze Holstein. Idiot. I, 320; *flag* mnd. Wb. V, 265, Brem. Wb. I, 401. vgl. flēgĕnĕ No. 66.

172. bāftĕ tomĕ nesĕ „*hinter der zahmen Nesse*", im Gegensatze zur „wilden Nesse", vgl. No. 41. So wird stl. tom auch im Gegensatze zu wildwachsenden Pflanzen gebraucht, vgl. No. 10.

173. lonĕ komp „*langer Kamp*".

174. būrig „*Burg*".

175. wàrl̨kĕ, wèrl̨kĕ s. o. No. 18.

176. blok „*kleiner Blockacker*", s. o. No. 45.

177. tomblok „*zahmer Blockacker*" s. o. No. 172. 45.

178. eskĕmēi̯d „*Eschenwiese*". Für „Esche" sagt man im Saterlande jetzt meistens „dī eskĕnĕ bōm" ; eskĕ ist auch „Asche". In den ostfrs. Urkk. ist den obliquen Kasus Esche nicht von Esch = stl. īsk (aus got. *atisk*) zu scheiden, s. o. No. 23.

179. bāftĕ ki̯ūs „*hinterm Kreuze*" (det k(r)i̯ūs, k(r)i̯ūsĕ) vgl. afrs. *crius* F *crioce* R. Der Diphthong beruht wohl auf Einfluss der ahd. mhd. Schreibung *kriuze*.

180. kēdl̨gĕ eigentlich „*Gerinnung*, d. h. *Stelle, etwas geronnen ist*" kēḍl̨[1]) (Strückl. kàrl̨), ist „das Geronnene", Hollen kēḍl̨jĕ (kedl̨jĕ frs. Archiv II, 209 habe ich nicht gehört) „gerinnen" = mnld. *kerelen*. Vgl. ndl. *korrel* aus **korla-* neben **kerla-*. Die stl. Form kēdl̨gĕ scheint auf **kur(i)lingô-* zurückzuweisen.

[1]) *ḍ* bezeichnet ein aus *r* reduziertes *d*.

181. bupĕ Wiltĕkomp „*oberhalb Wilte's Kamp*“. *Wilte* ist Eigenname, s. Doornkaat, ostfrs. Wb. III, 551, wang. Wiltrt aus *Wiltet* Urkk. vgl. *Wilt, Wilte, Wiltje*. Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 133.
182. wítĕ sōⁿnd „*weisser Sand*“.
183. schlēdĕ „*Abhang*“ s. o. No. 26. — Es folgen mehrere mit Familiennamen bezeichnete Grundstücke, wie Jansn, Dedns.
184. ēⁱĕbōmsslóp „*Eibenbaumsschlucht, -loch*“. Mit ēⁱĕbōm kann nicht „Baum am Flusse“ gemeint sein, denn das müsste ēⁱbōm lauten; ēⁱĕ entspricht vielmehr ahd. *îwa* ags. *íw éow* mnld. *îwe* afrs. **īe;* slop ndl. ndd. *slop* wang. *slop* bedeutet einen Durchgang, Durchbruch vgl. afrs. **slūpa* ags. *slúpan.*
185. hednbērig „*Eckberg*“ s. o. No. 138.
186. westrēndĕ „*Westerende*“.
187. burlekr, unsicher. Es ist wohl entweder der (auf dem wässerigen Moore gelegene, s. No. 152) „*Acker mit der Rinne, Quelle*“, vgl. ndd. *burreln* „sprudeln“ o. No. 155; oder „*Acker mit Karden, Disteln*“, vgl. ostfrs.-plattd. *burre borre* Doornkaat Wb. I, 257 „Wollgras, Distel“, nordfrs. *burre borre* „Klette, Distel“ Outzen, Wb. S. 36. Da ein Dimin. *burrel* nicht bekannt ist, ziehe ich die erste Erklärung vor. — Vgl. auch burlen „heben“ (Kartoffeln b.) DW. II, 545.
188. bäftĕ hempĕtum. „*hinterm Hanfgarten*“ vgl. stl. henĕp wang. hánup ostfrs.-plattd. *hemp* ags. *hænep.*
189. påpĕnesĕ „des *Papen Nesse*“ s. o. No. 41. 44.
190. såltwēnlgĕ „*salzhaltiger Wendacker*“. Salzhaltige Ländereien werden öfters durch das adjektivische afrs. *salt* bezeichnet, z. B. *Salteland* Urk. No. 1235 (a. 1488). — afrs. *wēndlinge* (eig. Wandlung, Wendung) bedeutete wohl einen Wendacker, d. h. einen quer vor anderen Stücken liegenden Acker, auf dem der Pflug gewendet werden musste; dann

ward es wohl auf andere quer liegende Grundstücke (Wiesen etc.) übertragen, z. B. *Weyndamede* Urk. No. 1692 (a. 1500). Vgl. auch ahd. *wentî* Wende, Grenze.

191. bāftĕ kōltūn „*hinterm Kohlgarten*“, stl. dī kōl = ahd. *kolo*; vgl. *koeltun* Urk. No. 502 (a. 1438), *koeltuen* No. 1036 (a. 1480), wohl allgemeiner für Gemüse- oder Krautgarten gebraucht.

192. 193. pelĕbērig̊ u. bāftĕ pelĕbērig̊, unsicher. Entweder „*Hülsenberg, Schalenberg*“ vgl. stl. pele „Schale“ pélstēn „der Schälstein in der Mühle“ — also etwa der Platz, wohin die Schoten beim Rapsdreschen gebracht werden, und den man in Ostfriesland *pûlhörn* nennt (s. Doornkaat Wb. III, 770). — Oder „*Berg mit dem sumpfigen Rasenland*“, aus **puljô-*, vgl. ostfrs.-plattd. *pulle*, westfrs. *graspolle* „kleines rundes Stück Grasland“ s. Wassenbergh, taalk. bijdr. I, 75, ags. *pyle* „Sumpf, Teich“, *polder poller* „Groden, durch Eindeichen neu gewonnenes Marschland“ *pollen* s. Molema, Groning. Wdbk. 332. — Endlich kann auch an *pull polle* „Kopf, Spitze, Wipfel“ angeknüpft werden, vgl. holst. *pull* Schütze Idiot. III, 241, osnabr. *poll* Strodtmann Wb. 166, DW. VII, 2211.

194. mŭzĕþ(r)ịårskĕ „*Mäusedriesche*“, vgl. o. No. 42.

195. håzĕpàd „*Hasenpfad*“ vgl. stl. pàd neutr., plur. dō pådĕ, wang. pat.

196. nē^{i}ĕmē^{i}d „*neue Wiese*“.

197. hínstĕkolk „*Hengstekolk*“; stl. hånst = Pferd, hinst = Hengst, s. engl.-frs. Spr. S. 93. 94; kolk s. o. No. 164.

198. melnsch(ĕ)lēdĕ „*Mühlenabhang, -niederung*“. stl. melnĕ wang. meln aus afrs. **melne* ags. *mylne;* schlēdĕ s. o. No. 26.

198a. Es folgen einige mit Familiennamen bezeichnete Grundstücke z. B. Michls hòw „Michels Hof“;

Dèd hòw vgl. den sehr häufigen Personennamen *Dedde* Urkk., Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 99, stl. Dèdĕ; ålɻs hòw vgl. *Alert* Urkk. stl. ålɻt.

199. knokmē^{i}d „*Wiese mit dem Knubbel, Höcker*“ oder „*Wiese an der Ecke, Spitze*“; vgl. ndl. *knok* „Knubbel“, Urkk. *die Knock* No. 813 (a. 1464), No. 1606 (a. 1498) „Landspitze, Ecke“. S. auch DW. V, 1462.

200. bī serkwâi „*beim Kirchweg*“ stl. serkĕ „Kirche“, s. engl.-frs. Sprache S. 153; afrs. *wei* „Weg“.

201. ibskĕmē^{i}d „*Ibske's Wiese*“. Jedenfalls (weiblicher?) Personenname, abgeleitet von *Ibbe, Ibe* vgl. *Jeske, Inske, Jelske* Cad.-Müller, Wassenbergh u. s. w. Von dem bei Doornkaat (II, 134) verzeichneten *îbske* „ein wenig“, sowie von hochd. *ibisch* (aus *hibiscus* „Eibisch“) finde ich keine Spur im stl.

202. bɻūst „*Schwellung, Anhöhe, Bausch*“*?* Ich erkläre dieses germ. **biusti-* als Abstraktbildung (**bheus-ti-*) von der idg. Wurzel *bheus* und stelle als nächstverwantes Wort afrs. **biast* aus **beosta-* „Schwellmilch“ hin, vgl. wang. bɻèst stl. bɻàsmolk nordfrs. *bjâst bjüst* Outzen Wb. S. 23 (s. auch Halbertsma, lex. fris. S. 230) ags. *béost býst býstings* ahd. *biost* mhd. *biest* nhd. „*Biestmilch*“, d. h. die erste Milch nach dem Kalben. Zu vergleichen sind folgende ablautenden Formen: plattd. *büst* (der Zustand der überstarken Schwellung bei der Kuh, nachdem sie gekalbt hat: *de ko ligt in de büst)* Schütze, holstein. Idiot. I, 85; ferner plattd. *bûsen* hochd. *bausen* „schwellen, stürmen“, vgl. an. *byrr;* nhochd. *bausch* „Schwellung“ u. A. m. Vielleicht gehört hierzu auch stl. bɻürĕ „Kissenbüren, -überzug“, das (s. Halbertsma a. a. O. S. 566) auch als *bjuse* aufgeführt wird. — Inwieweit afrs. *biusterlīk* neuwestfrs. *bjuster* (Halbertsma S. 368, vgl. nordfrs. *bustragh bustri* Johansen S. 37. 153) „biester, wild, in die Irre gehend“, aus **bheus-ri-?*, hiermit zusammen-

hängt, ist nicht sicher: von plattd. *bûsen* und von dem bei Frisch (S. 159) verzeichneten *bust* „arida tamquam desertus locus“ möchte ich es nicht trennen. — Über aussergerm. Verwante s. Fick, vgl. Wb. [4] S. 494.

Höchst auffällig ist, wie diese ganze Gruppe der zur Wurzel *bheus* gehörigen Worte (auch wol ahd. *bior* als „schäumendes, gährendes Getränk“ gehört dazu) germ. Nebenformen hat, die mit *br* (also Wurzel *bhreus*) anlauten und fast die gleiche Bedeutung haben. Ich verzeichne hier folgende: ostfrs.-plattd. *brûs* ndl. *bruis* „Schaum, Gischt“ vgl. *brûsen* brausen, auch „gedeihen, sich ausbreiten“ (= schwellen?), s. Schütze holstein. Idiot. III, 332; mhd. *brûsche* „Brausche, Beule, Schwellung“; an. *brjósk* „Knorpel“; an. *ábrystur* „Kuhmilch in der ersten Woche nach dem Kalben“; bayr. *Briester* „Kuchen von der ersten Milch, Biestmilch (oder *Faumbiest)*“, *breustern briestern* „schwellen“, vgl. auch *brust* u. A., s. Schmeller, bayr. Wb. I, 367; *biest briest* DW. II, 3.

Flur VIII.

203. in 'ĕ brōᵘnd „*in dem Brande*“, d. h. eine grössere Fläche, wo das Moor abgebrannt ist.

203a. Es folgen zwei Familiennamen: balĝn̥ōrt; ĝērl̥ts.

204. sīnschlēdĕbēriĝ „*Berg mit Sine's Niederung?*“ *Sīn* ist wohl Eigenname, vgl. stl. Sīnkĕ fem., *Sinje* Cad.-Müller, *Sin Sintje Syne* masc. Wassenbergh, taalk. bijdr. II, 127. 129. — Man könnte *sīn* auch als „trockenes Gras, das überwintert hat“ erklären (vgl. an. *sina*), oder als „langsam abfallend“ (vgl. ablaut. ags. *sǽne* mhd. *seine* an. *seinn*); doch sind diese Worte im stl. unbekannt.

205. ĝrōttoŋsbēriĝ „*Grosszangenberg*“. Unter toŋĕ versteht man ein in die Niederung hineinragendes Hügelgelände. In nordwestdeutschen Ortsnamen kommt es öfters vor, vgl. *Burtange, Holttange* u. A. m.

Es giebt kaum ein Märchen, das in demselben Masse als deutsches Nationalgut gälte, wie das Märchen vom Dornröschen. Jedem unter uns von Kindheit an lieb und vertraut, ist die anmutige Gestalt der aus hundertjährigem Schlafe erweckten Jungfrau unseren Dichtern längst zu einem geläufigen Bilde, seit einem Vierteljahrhundert sogar zum sinnigen Symbol unserer nationalen Wiedergeburt geworden. Und eine auffällige Übereinstimmung unseres Dornröschens mit der Walküre, die in der Edda durch Odins Dorn in Todesschlaf versenkt, durch Sigurd wieder zum Leben erweckt wird, scheint das Märchen in den Kreis altgermanischer Mythen und zugleich unter die Glieder der grossen Nationalsage von den Nibelungen hinaufzuweisen. Bei alledem lässt sich in Deutschland das Dornröschenmärchen als solches nicht über die Aufzeichnung zurück verfolgen, die Wilhelm Grimm für die im Jahre 1812 erschienenen Kinder- und Hausmärchen gemacht hat. Er hatte es in Kassel von der „alten Marie“ gehört, die im Hause seines späteren Schwiegervaters, des aus Bern zugewanderten Apothekers Wild, als Kinderfrau waltete.[1])

Dagegen ist es in Frankreich schon mehr als hundert Jahre früher durch Perrault bekannt geworden. Das Dornröschen ist bei ihm eine namenlose belle au bois dormant; sonst weichen nur ganz unbedeutende Einzelheiten von der bekannten deutschen Fassung ab. Aber

[1]) Vgl. Herm. Grimm, Deutsche Rundschau Jan. 1895, S. 46 u. 48.

die Geschichte endigt bei Perrault noch nicht mit der Erweckung und der Hochzeit. Der Prinz hält seines Vaters wegen die Ehe mit der auferweckten Königstochter geheim; erst als dieser gestorben ist, holt er seine Gattin mit den beiden Kindern Tag und Morgenröte, die sie inzwischen geboren hat, in die Heimat. Als er aber einmal abwesend ist, will seine dämonische Mutter erst ihre Enkel, dann auch die Schwiegertochter fressen. Der Koch, der sie schlachten soll, rettet die Gefährdeten, indem er die Königin durch Herrichtung einer anderen Speise täuscht; aber die böse Alte entdeckt seine List und befiehlt, jene drei in ein im Hofe aufgestelltes Gefäss voll Kröten und giftiger Schlangen zu werfen. Glücklicherweise erscheint der junge König noch rechtzeitig, um sie vor diesem Geschick zu bewahren, und nun stürzt sich die Alte selbst in das verhängnisvolle Gefäss. —

Dass der Inhalt dieser Fortsetzung anderweitig auch in deutscher Überlieferung vorkommt, hat Grimm KHM. III S. 85 unter Hinweis auf das ebenda S. 269 mitgeteilte Bruchstück „die böse Schwiegermutter“ gezeigt, welches bis auf den fehlenden Schluss mit Perrault übereinstimmt. Zugleich hat Grimm aber auch auf die Verwandtschaft des deutschen und des französischen Märchens mit der fünften Erzählung des fünften Tages in Basiles bereits 1637 erschienenem Pentamerone „Sonne, Mond und Talia“ aufmerksam gemacht, und in der Einleitung zu Liebrechts Übersetzung des Pentamerone (Breslau 1846 S. XII—XVI) hat er eingehender die deutsche, französische und italiänische Version unter Zuziehung des altnordischen Sigrdrífa-Brynhild-Mythus verglichen. Basile erzählt im wesentlichen folgendes.

Einem vornehmen Herren wird bei der Geburt einer Tochter von den zusammengerufenen Weisen und Wahrsagern des Königreiches prophezeit, dass dem Mädchen durch eine Flachsfaser (Agen) grosse Gefahr drohe. Flachs und Hanf werden nun durch strengste Vorschriften aus

dem Palaste verbannt. Als aber die Tochter, Talia, heran-
gewachsen ist, sieht sie einst, während sie sich mit dem Vater
auf einem Lustschloss befindet, eine Alte vorübergehen,
welche spinnt. Neugierig lässt sie sich die Geräte, die sie
noch nie gesehen hat, zeigen, greift an den Rocken und
sticht sich dabei eine Flachsagen unter den Nagel. So-
fort fällt sie wie tot zu Boden. Tiefbetrübt setzt sie den
Vater in jenem Schloss auf einen Thronsessel nieder und
verlässt die Stätte für immer, nachdem er alle Türen
verschlossen hat. Eines Tages aber kommt ein König auf der
Jagd in jene Gegend. Sein Falke fliegt in ein Fenster
jenes Schlosses; der König steigt ihm auf einer Leiter
nach und sieht nun Talia, die er durch kein Mittel er-
wecken kann. Von ihrer Schönheit entflammt, trägt er
die Schlummernde auf ein Lager und giebt sich dem Liebes-
genuss hin. Nach neun Monaten gebiert Talia ohne zu
erwachen ein wunderschönes Zwillingspar, das den Namen
Sonne und Mond erhält. Von zwei Feen wird es ihr an
die Brust gelegt und gepflegt. Als die Zwillinge beim
Saugen einmal statt der Brust den Finger der Mutter
fassen, saugen sie ihr die Agen aus und Talia erwacht.
Nach längerer Zeit kommt der König wieder und weilt
einige Zeit bei ihr und den Kindern. In sein Reich zu-
rückgekehrt, giebt ihm die Sehnsucht nach den Geliebten
im Traume Gespräche ein, die seine rechtmässige Ge-
mahlin Verdacht schöpfen lassen. Durch den Geheim-
schreiber des Königs erfährt sie alles. Sie lässt durch
ihn von der Talia die beiden Kinder vorgeblich im Auf-
trage des Königs abholen, dem Koch aber befiehlt sie die
Zwillinge zu schlachten und dem Könige als Speise vor-
zusetzen; der Koch rettet sie und richtet eine andere
Speise her. Dann lässt die Königin auch Talien unter
falscher Vorspiegelung herbeibringen, um sie in ein auf
dem Hofe angezündetes Feuer werfen zu lassen. Talia
bittet nur, zuvor ihre Kleidung ablegen zu dürfen;
bei jedem Stück, das sie entfernt, stösst sie einen Schrei

die Geschichte endigt bei Perrault noch nicht mit der Erweckung und der Hochzeit. Der Prinz hält seines Vaters wegen die Ehe mit der auferweckten Königstochter geheim; erst als dieser gestorben ist, holt er seine Gattin mit den beiden Kindern Tag und Morgenröte, die sie inzwischen geboren hat, in die Heimat. Als er aber einmal abwesend ist, will seine dämonische Mutter erst ihre Enkel, dann auch die Schwiegertochter fressen. Der Koch, der sie schlachten soll, rettet die Gefährdeten, indem er die Königin durch Herrichtung einer anderen Speise täuscht; aber die böse Alte entdeckt seine List und befiehlt, jene drei in ein im Hofe aufgestelltes Gefäss voll Kröten und giftiger Schlangen zu werfen. Glücklicherweise erscheint der junge König noch rechtzeitig, um sie vor diesem Geschick zu bewahren, und nun stürzt sich die Alte selbst in das verhängnisvolle Gefäss. —

Dass der Inhalt dieser Fortsetzung anderweitig auch in deutscher Überlieferung vorkommt, hat Grimm KHM. III S. 85 unter Hinweis auf das ebenda S. 269 mitgeteilte Bruchstück „die böse Schwiegermutter“ gezeigt, welches bis auf den fehlenden Schluss mit Perrault übereinstimmt. Zugleich hat Grimm aber auch auf die Verwandtschaft des deutschen und des französischen Märchens mit der fünften Erzählung des fünften Tages in Basiles bereits 1637 erschienenem Pentamerone „Sonne, Mond und Talia“ aufmerksam gemacht, und in der Einleitung zu Liebrechts Übersetzung des Pentamerone (Breslau 1846 S. XII—XVI) hat er eingehender die deutsche, französische und italiänische Version unter Zuziehung des altnordischen Sigrdrífa-Brynhild-Mythus verglichen. Basile erzählt im wesentlichen folgendes.

Einem vornehmen Herren wird bei der Geburt einer Tochter von den zusammengerufenen Weisen und Wahrsagern des Königreiches prophezeit, dass dem Mädchen durch eine Flachsfaser (Agen) grosse Gefahr drohe. Flachs und Hanf werden nun durch strengste Vorschriften aus

dem Palaste verbannt. Als aber die Tochter, Talia, herangewachsen ist, sieht sie einst, während sie sich mit dem Vater auf einem Lustschloss befindet, eine Alte vorübergehen, welche spinnt. Neugierig lässt sie sich die Geräte, die sie noch nie gesehen hat, zeigen, greift an den Rocken und sticht sich dabei eine Flachsagen unter den Nagel. Sofort fällt sie wie tot zu Boden. Tiefbetrübt setzt sie der Vater in jenem Schloss auf einen Thronsessel nieder und verlässt die Stätte für immer, nachdem er alle Türen verschlossen hat. Eines Tages aber kommt ein König auf der Jagd in jene Gegend. Sein Falke fliegt in ein Fenster jenes Schlosses; der König steigt ihm auf einer Leiter nach und sieht nun Talia, die er durch kein Mittel erwecken kann. Von ihrer Schönheit entflammt, trägt er die Schlummernde auf ein Lager und giebt sich dem Liebesgenuss hin. Nach neun Monaten gebiert Talia ohne zu erwachen ein wunderschönes Zwillingspar, das den Namen Sonne und Mond erhält. Von zwei Feen wird es ihr an die Brust gelegt und gepflegt. Als die Zwillinge beim Saugen einmal statt der Brust den Finger der Mutter fassen, saugen sie ihr die Agen aus und Talia erwacht. Nach längerer Zeit kommt der König wieder und weilt einige Zeit bei ihr und den Kindern. In sein Reich zurückgekehrt, giebt ihm die Sehnsucht nach den Geliebten im Traume Gespräche ein, die seine rechtmässige Gemahlin Verdacht schöpfen lassen. Durch den Geheimschreiber des Königs erfährt sie alles. Sie lässt durch ihn von der Talia die beiden Kinder vorgeblich im Auftrage des Königs abholen, dem Koch aber befiehlt sie die Zwillinge zu schlachten und dem Könige als Speise vorzusetzen; der Koch rettet sie und richtet eine andere Speise her. Dann lässt die Königin auch Talien unter falscher Vorspiegelung herbeibringen, um sie in ein auf dem Hofe angezündetes Feuer werfen zu lassen. Talia bittet nur, zuvor ihre Kleidung ablegen zu dürfen; bei jedem Stück, das sie entfernt, stösst sie einen Schrei

aus; beim letzten eilt der König herbei, der denn alles erfährt, die Königin und den Geheimschreiber ins Feuer werfen lässt, Talien heiratet und sich ihrer und der wieder zum Vorschein kommenden Kinder noch lange erfreut.

Dass die Tradition, die Basile und Perrault benutzt haben, mindestens ins Mittelalter zurückreicht, geht aus einer wesentlich übereinstimmenden Erzählung in dem altfranzösischen Prosaroman Perceforest hervor, den man ins 14. Jahrhundert setzt. Nachdem bereits V. Schmidt (Wiener Jahrb. 29, 109) und Uhland (Schriften 8, 461) auf sie aufmerksam gemacht hatten, ist sie besonders von Reinhold Spiller in seiner sehr verdienstlichen Abhandlung zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen (Progr. d. Thurgauischen Kantonsschule für das Schuljahr 1892/93, Frauenfeld 1893) quellenmässig verwertet worden. Der Anfang der Geschichte stimmt hier gegen Basile mit Perrault und Grimm darin überein, dass bei der Geburt der Königstochter für die göttlichen Frauen, die das Kind beschenken sollen, ein Mahl bereitet wird, wobei denn eine von ihnen, die von ihrem Tischgerät etwas vermisst, ihr den schlafbringenden Stich mit der Flachs-Agen ankündigt, eine andere aber die Bewirkung der Auferweckung verspricht. Wie bei Basile soll diese durch das Heraussaugen der Agen aus dem verletzten Finger erfolgen. Die schicksalbestimmenden Frauen sind hier drei Göttinnen: Lucina, welche Gesundheit verleiht, Themis, welche die Verwünschung ausspricht, Venus, welche die Heilung verheisst. Die Königstochter heisst Zellandine und stammt von der Insel Zelland. Schon ehe das Schicksal sich erfüllt, verlobt sich der Ritter Troylus mit der zu herrlicher Schönheit erblühten Jungfrau; während sie dann von ihm getrennt ist, ergeht es ihr, wie Themis verheissen hatte. Die Schlafende wird nun von ihrem Vater auf dem Turm einer Burg untergebracht, der nur hoch oben nach Osten eine Fensteröffnung hat, damit ihr der Sonnengott Hülfe erweisen könne, und wirklich erhält

sie dieser am Leben, indem er ihr Erfrischung zukommen lässt. Als Troylus ihren Aufenthalt ausgekundschaftet hat, überwindet er die Hindernisse, welche Zellandinen von der Welt absperren. Auf seinem Rosse sprengt er über den breiten Graben, der die Burg umgiebt; von einem Sturmwind angekündigt erscheint der Genius Zephyr und trägt ihn in Gestalt eines grossen Vogels zu jenem Fenster hinauf. Troylus findet sie gekleidet und geschmückt auf dem Ruhebette schlummernd und wohnt ihr bei, dann wird er durch den Zephyr wieder davon geführt. Nach neun Monaten gebiert die Schlafende einen schönen Knaben, der ihr die Agen aus dem Finger saugt und sie so zum Leben erweckt. Auch Troylus hat noch einen Zauberschlaf durchzumachen und später im entscheidenden Moment einen Nebenbuhler zu überwinden, bis er mit Zellandinen vereint wird.

Eine ganz besondere Bedeutung für die Geschichte unseres Märchens erkennt Spiller der indischen Erzählung von Surya Bai zu, die Miss Frere in ihrer aus mündlicher Überlieferung im J. 1865 aufgezeichneten Sammlung old Deccan Days or Hindoo Fairy Tales (Lond. 1868; 3. ed. 1881) mitgeteilt hat. Zwei Adler entführen einer armen Milchfrau ihr einjähriges Kind, das sie, „weil es nun wie ein junger Adler war“ Surya Bai (das Sonnenmädchen) nennen. Sie bewahren und versorgen es in einem aus Eisen und Holz gebauten, mit Türen fest verschlossenen Nest auf einem hohen Baum. Als Surya 12 Jahre alt ist, fliegen sie auf 12 Monate davon, um ihr einen kostbaren Diamantring zu holen. Inzwischen wird der Surya das Feuer, das sie immer brennend halten muss, durch eine Katze ausgelöscht. Da sie nun nicht mehr kochen kann, muss sie sich aus dem Lande der Rakshas, böser Dämonen, wieder Feuer holen und entkommt trotz den Nachstellungen, die ihr dort bereitet werden, in ihre Baumfestung. Ein nacheilender Raksha findet diese verschlossen; er bittet Surya um Einlass, denn er sei der Adler, der mit vielen Edelsteinen und dem kost-

baren Ringe heimgekehrt sei; aber das Mädchen schläft und hört ihn nicht; bei seinem vergeblichen Rütteln an der eisernen Tür bricht dem Raksha einer seiner äusserst giftigen Fingernägel ab; den lässt er im Türritz stecken und geht davon. Als aber Surya am nächsten Morgen die Tür öffnen will, bohrt sich jene spitze Klaue in ihre Hand und sie fällt wie tot nieder. So finden sie die heimkehrenden Adler, stecken ihr klagend den mitgebrachten Ring an den Finger und fliegen betrübt davon. Bald darauf entdeckt ein König auf der Jagd das merkwürdige Haus im Baume. Surya wird heruntergeholt, und als der König ihr die Klaue aus der Hand gezogen hat, erwacht sie wieder. Er nimmt sie als Gattin mit sich und erregt dadurch die Eifersucht seiner anderen Gemahlin. Dieser gelingt es die Nebenbuhlerin in einem Weiher zu ertränken; aber an der Stelle, wo Surya versank, sprosste eine Sonnenblume hervor, und dort bei der Blume war nun der Lieblingsplatz des trauernden Königs. Da lässt die Mörderin die Pflanze ausgraben und verbrennen. Aber aus der Asche erwächst ein Mangobaum, dessen herrliche Frucht der unter ihm ruhenden Mutter Suryas in die Milchkanne fällt; und nun kommt aus der Frucht erst klein, dann grösser und grösser Surya zum Vorschein, glänzend gekleidet, auf dem Haupt einen Edelstein wie eine Sonne. Sie wird nach längerem Verweilen bei der Mutter schliesslich mit ihrem Gatten wieder vereint, während die böse Nebenbuhlerin zu ewiger Gefangenschaft verurteilt wird.

Von den übrigen Versionen, die Spiller noch beibringt, hat eine russische, eine armenische und eine arabische geringere Bedeutung. Wir werden auf sie sowie auf einige Fassungen, die er nicht berücksichtigt hat, im Laufe der Untersuchung zurückkommen. Erwähnt sei an dieser Stelle nur noch ein bretagnisches Märchen (Spiller S. 18), nach welchem ein junges Weib in Abwesenheit des Gatten von ihrer bösen Stiefmutter der Hände beraubt und auf einen

Weissdornstrauch gelegt wird, wo die Stiefmutter sie mit Lebensmitteln versieht, bis sie selbst durch einen Dornstich ans Bett gefesselt wird. Von da an sorgt eine Elster für die Frau auf dem Weissdornstrauch. Ein jagender Soldat entdeckt sie dort und nimmt sie zum Weibe. In seiner Abwesenheit gebiert sie ihm zwei Kinder, denen seine böse Mutter ebenso wie der verhassten Schwiegertochter nach dem Leben steht; doch werden alle drei schliesslich gerettet und mit ihm wieder vereint, während die böse Alte bestraft wird.

Dass in dieser durch eine andere Tradition durchkreuzten und auch sonst gestörten Version der Dornstich eigentlich nicht die Stiefmutter sondern das auf dem Weissdorn liegende Mädchen betraf, das er in Todesschlaf versetzte, nimmt Spiller gewiss mit Recht an. Er vermutet, dass es auch im indischen Märchen ursprünglich ein Weissdornstrauch gewesen sei, auf dem die kleine Surya schlummerte. Im übrigen aber hält er die indische Überlieferung ohne wesentliche Abweichung von Miss Freres Aufzeichnung für die Grundlage aller morgen- und abendländischen Fassungen unseres Märchens. Von Indien gelangte es seines Erachtens nach Armenien, Russland, Ungarn, wie nach Persien, Arabien, und von da über Spanien nach Westeuropa; nach Deutschland sei es aus Frankreich gekommen. Für den orientalischen Ursprung des Märchens ist nach Spillers Meinung vor allem die Bigamie seines Helden ausschlaggebend. Denn mit gutem Grunde nimmt er an, dass die eifersüchtige Gegnerin der aus dem Todesschlafe Erweckten ursprünglich nicht die Mutter, sondern wie bei Basile und Miss Frere die erste Gemahlin des liebenden Helden war. Auf den indischen Ursprung weisen ihm bei Basile, Perrault und im Perceforest auch noch die Beziehungen der schlummernden Schönen zur Sonne: ihre Erhaltung durch den Sonnengott, ihre Kinder Tag und Morgenröte oder Sonne und Mond. Denn das indische Märchen verrate noch deutlich in dem

Namen Surya wie in deren Verwandlung in Sonnenblume und Mangobaum einen alten Sonnenmythus. In den beiden Adlern, welche die Surya entführen, vermutet Spiller die Flügelrosse des Sonnenwagens. „Surya ist die Sonne, ihr durch den lichtfeindlichen Dämon verursachter Todesschlaf ist die Nacht. Der jagende König ist Indra, der indische Mars, der im Laufe der Zeit immer mehr in die Stelle des Sonnengottes einrückte und somit Gatte der Ushas, der Morgenröte, wurde. Diese wird der ersten Frau im Märchen entsprechen, indem ihr Gemahl Indra sie zurücksetzt, um der aufsteigenden Sonne, die den Tag heraufführt, zu huldigen.“ Auch im zweiten Teile des Märchens, der Geschichte der Jungfrau nach ihrer Erweckung, hält Spiller die indische Fassung für die ursprüngliche und auch in ihm erblickt er einen Sonnenmythus. —

Ich will hier nicht darauf eingehen, weshalb mir schon die bisher mitgeteilten Versionen nicht auf einen Tages- sondern auf einen Jahreszeitenmythus zurückzuweisen scheinen, trotz Perraults Jour und Aurore. Das Wichtigste ist, dass weder Spiller noch sonst jemand für die Geschichte unseres Märchens eine Quelle verwertet hat, aus der die beste Aufklärung über dessen Ursprung zu schöpfen ist, eine Quelle, die schon Jahrtausende vor der Aufzeichnung des indischen Märchens in denselben Gegenden floss, in denen Basiles Erzählung und deren später zu erwähnende sizilianische Geschwister entstanden sind; das ist der alte griechisch-sizilianische Mythus von Thalia und den Paliken. Aeschylos hatte ihn in seinen *Αἰτναῖοι* behandelt; was er davon erzählte und was sonst darüber zu berichten war, teilen Stephanus Byz. *περὶ πολέων* Vol. I. Lips. 1825 S. 331, Servius in Verg. Aen. IX 584 und am ausführlichsten Macrobius Saturnal. V, c. XIX mit. Nach Aeschylos war *Θάλεια*, Tochter des Hephaestos, die Geliebte des Zeus. Vor der eifersüchtigen Hera verbarg Zeus die Geschwängerte im Innern der Erde. Dort gebar sie ihm zwei Knaben, die aus der Erde hervorkamen und die Pa-

liken genannt wurden: *πάλιν γὰρ ἥκουσ' ἐκ σκότους τόδ' εἰς φάος*. In Sicilien neben dem Flusse Symaethus war nach Macrobius die Stelle, wo Thalia in der Erde verschlossen wurde. In der Nähe davon sprudelten zwei vulkanische Wässer tief aus der Erde hervor; bei diesen, die Delloi und Brüder der Paliken genannt werden, befand sich das Heiligtum der letzteren. —

Ich denke, es ist klar, dass die im einsamen Schlosse untergebrachte Talia des Basile, die dort im Todesschlafe das Zwillingspar gebiert und vor der eifersüchtigen Gattin ihres Liebhabers geborgen werden muss, niemand anders ist als die alte sizilianische *Θάλεια*. Basile hat seine Märchen nach neapolitanischer Überlieferung aufgezeichnet. In Sizilien ist das Thalia-Märchen, wenn auch mit Veränderung des Namens der Heldin, bis auf unsere Zeit im Volksmunde. In den sizilianischen Märchen der Gonzenbach stimmen die von Maruzzeda (Nr. 3) und von der schönen Anna (Nr. 4), abgesehen von dem zum Sneewittchen-Typus gehörigen Eingange, in allen wesentlichen Punkten mit Basile überein. Von Anfang an trifft mit ihm in dieser Weise das Märchen Suli, Perna e Anna bei Pitrè, Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani T. II S. 46 fg. zusammen, wo Anna ebenso wie in Nr. 4 der Gonzenbach die Talia vertritt. Einen Zug aber, der dem griechischen Mythus noch näher steht als Basile, hat Pitrès Fassung bewahrt, indem hier das Mädchen wirklich im Schoosse der Erde geborgen wird: als nämlich dem Vater ihre Verzauberung durch eine Spindel prophezeit wird, lässt er für sie ein Gemach unter der Erde anlegen, in dem er sie mit ihrer Amme von aller Welt abschliesst; dort erfüllt sich dann doch ihr Schicksal durch den Spindelstich. Wenn nachher auch in dieser Fassung die Schlummernde wie bei Basile in das Landschloss gebracht wird, so ist das augenscheinlich Anpassung an eine jüngere Version. Seinem Ursprung nach ist gewiss auch der fast ganz unzugängliche und finstere Turm im

Perceforest auf den unterirdischen Aufenthalt im alten Mythus zurückzuführen. Höchst merkwürdig ist, dass Basile im Unterschiede von allen andern Fassungen des Märchens für sein schlummerndes Fräulein noch den alten mythischen Namen der gottbefruchteten, erdumschlossenen Nymphe bietet. Dass er ihn erst aus gelehrter Kenntnis in die Erzählung hineingebracht habe, halte ich für unmöglich. Eine andere mythische Thalia als die Muse ist ihm gewiss nicht bekannt gewesen. Nach dieser benannte er die dritte seiner neun mit den Musennamen belegten Eklogen. Servius, dessen Virgilkommentar Basile noch am ehesten von den literarischen Zeugnissen für den Palikenmythus gekannt haben könnte, nennt überdies die Palikenmutter Aetna und erwähnt nur nebenbei, dass andere sie auch Thalia nennten. Aber vor allem konnte Basile gar keine Veranlassung haben, auf das schlummernde Fräulein des Märchens nach der Fassung, in der er dieses kennen lernte und erzählte, den Namen der Palikenmutter zu übertragen. Hätte er wirklich etwas von den Paliken gelesen, so würde er sie nur einerseits als Wiederkömmlinge, andrerseits als sizilische Gottheiten kennen gelernt haben, deren Cultus mit zwei vulkanischen Sprudeln aufs engste zusammenhing, während die Quelle seiner Erzählung entweder schon selbst die beiden Kinder Sonne und Mond nannte oder durch Beziehungen auf die Sonne ihn dazu brachte sie so zu nennen. In jedem Falle ist es klar, dass Basile garnicht daran gedacht hat, seine „Sole“ und „Luna“ mit den beiden Paliken zu identificiren. Scheidet man aber das Palikenmotiv aus, so wich vollends die Erzählung von der Versenkung des Fräuleins in den Todesschlaf, ihrer Befruchtung und Entzauberung, die Basile nach Ausweis des Perceforest schon vorgefunden haben muss, von den Berichten der alten Quellen über die *Θάλεια* in dem Grade ab, dass der ursprüngliche Zusammenhang der beiden Gestalten nur noch durch die Mittel gelehrter Forschung aufzudecken war, nicht aber die Phantasie des Dichters

beeinflussen konnte. Wir werden also annehmen müssen, dass der Name aus dem alten Mythus noch in Basiles Quelle, der unteritalischen Volksüberlieferung fortlebte.

Der Name weist nun auch deutlich auf den ursprünglichen Sinn des Mythus. *Θάλεια*, die Sprossende, d. i. die Vegetation, wie sie aus dem Samen keimt oder im Samen schlummert, wird in winterlichem Todesschlaf vor der rauhen Luft in schützender Erde geborgen. Aber vom Himmelsgott befruchtet, schickt sie im Frühling ihre gedoppelten Kinder hervor — und, so können wir im Sinne der Märchen hinzufügen: sie erwacht natürlich in und mit ihnen selbst wieder zum Leben. Die Beziehung der Paliken zur Vegetation tritt auch in der Angabe des Macrobius noch zu Tage, nach der die Paliken bei einem unfruchtbaren Jahre in Sicilien ein Orakel gegeben haben, durch dessen Befolgung die Fruchtbarkeit zurückkehrte. Aus diesem Grunde hätten die Siculer alle Arten von Feldfrüchten in Menge zu ihrem Altar gebracht und wegen dieser ubertas sei derselbe (von Virgil) die ara pinguis genannt worden. Im übrigen aber stellen die antiken Quellen die Beziehung Thaliens und der Paliken zu den beiden vulkanischen Sprudeln in Sizilien, den Delli, durchaus in den Vordergrund. Mögen diese nun ursprünglich, wie K. S. Michaelis, die Paliken, S. 17 fg. will, als eine Erscheinungsform der Paliken selbst oder wirklich als deren Brüder gedacht sein, jedenfalls sind sie die Kinder Thaliens als der Tochter des Hephästos.

Die Vorstellung von dem Zusammenhang der vulkanischen Kräfte und der in der Erde geborgenen Vegetationskraft, wie sie demnach dem Thalienmythus innewohnt, tritt auch in einem germanischen Mythus zu Tage. Loki, dessen Beziehungen zum Feuer und dessen Verwandtschaft mit Hephaestos neuerdings doch meist zu wenig berücksichtigt werden, ist einerseits wie mit einer Vertauschung der Rollen zwischen Thalia und Hephaestos der Sohn eines weiblichen Vegetationswesens, der Laufey

(Laubinsel). Andrerseits aber vertritt er auch die erdumschlossene Thalia selbst, indem er nach Lokasenna (23) als Weib 8 Winter im Innern der Erde weilt, wo er Kinder gebiert und Kühe melkt. Weinhold ZfdA. 7, 11 hat gewiss mit Recht bemerkt, dass Loki, der Feuergott, hier als die hervorbringende (Vegetations-) Macht erscheint, die während der 8 nordischen Wintermonate unter die Erde geflüchtet ist und wenn sie vorüber sind, mit den Kindern, die sie unterdessen gebar, auf die Erde zurückkehrt. Andrerseits aber hat man wohl nicht minder richtig unter den Kühen, die Loki im Erdinnern melkt, die heissen Quellen verstanden, die er von dort aufsprudeln lässt. Loki erscheint also hier genau wie die Thalia als unterirdische Erzeugerin der Vegetation und der vulkanischen Quellen.

Durch den nahen Zusammenhang des Dornröschen-Märchenkreises mit dem Thalia-Mythus wird nun wohl auch die bereits an anderem Orte von mir vertretene Auffassung der in diesen Kreis gehörigen nordischen Brünhildensage als eines Vegetations- und Jahreszeitenmythus bestätigt. Eine höchst bemerkenswerte Übereinstimmung, welche nur diese Version mit dem Thaliamythus teilt, ist es, dass nicht irgend ein böser Dämon, sondern der höchste Gott selbst die Jungfrau der Welt entrückt, sie ins Erdinnere, in die Unterwelt bannt. Dass die feste Umschliessung der Schlummernden durch den Panzer und ihre Erweckung durch dessen Durchbrechen auf die von der winterlichen Erdrinde Umfangene zu deuten sei, habe ich bereits anderweitig ausgeführt. Die Waberlohe hat man früher ziemlich allgemein als ein Zubehör der Unterwelt aufgefasst, ohne dass doch ihre Beziehung auf das Feuer des Scheiterhaufens recht befriedigt hätte. Vielleicht spiegelt sie, natürlich unbewusst und bei Sigrdrífa ohne Vermittelung mit der Symbolik des einengenden Panzers, noch die vulkanische Seite des alten Mythus wieder. Feuerspeiende Berge bilden bekanntlich auch sonst den Eingang zur Unterwelt und in oder auf ihnen suchte man der Welt

entrückte Helden, die dereinst wieder erscheinen sollten; so wurde Dietrich von Bern in den Aetna geführt (Grimm HS 38 fg. vgl. 49 u. s. w.) und ebendort ruhte König Artur auf einem Bette: Martin, Gralsage 32 fg., Heinzel, über die französ. Gralromane S. 67; aber auch Arturs Schwester, die Fee Morgain, wird in einem Schlosse auf dem als Mongibel bezeichneten Aetna auf einem Ruhebette gefunden, Martin AfdA. 18, 258 fg., ganz wie Sigrdrífa in ihrer Schildburg auf dem brennenden Berge;[1]) ein Hirsch führt den Helden auf den Aetna zur Morgain wie den Dietrich in die Unterwelt (þs. 438, Rassmann, HS. I, 159. II, 688. ZfdA. 12, 331 fg.) der Fels der Hindin heisst Sigrdrífas Berg. So mag dieser eigentlich ein Vulkan, die wallende, düstere Lohe, deren Durchsprengen erst den Zutritt zu Brynhild, Gerđ und Menglöđ verschafft, im Grunde jenes vulkanische Feuer sein, welches den Eingang zur Unterwelt umgiebt, hier aber zugleich als eine Wesensäusserung der in der Erde gebetteten Jungfrau erscheint, insofern diese wie die *Θάλεια* zugleich als Verkörperung der Erdfruchtbarkeit und der Erdwärme gedacht ist. So würde es sich auch erklären, dass unter den Germanen nur in dem vulkanischen Island die Sage von der „Waberlohe“ lebendig geblieben oder wieder lebendig geworden ist. Aber auch im Siegfriedliede, in dem Kriemhild auf dem Drachenstein die Rolle der Brünhild übernommen hat, mögen es noch Spuren des alten mythischen Motives sein, wenn Siegfried erst acht Klafter unter der Erde den Eingang zu dem Felsen gewinnt, auf dem dann ein feuerspeiender Drache die Jungfrau bewacht, wie andererseits eine Variante der Erzählung von der Entrückung des Dietrich in den feurigen Berg die ist, dass er bis zum jüngsten Tage in einer Wüste mit Drachen kämpfen muss: Grimm a. a. O. Ziemlich allgemein anerkannt ist wohl

[1]) Wie Sigurd, so sieht auch der Held des serbischen Märchens bei Wuk Stephanowitsch Karadschitsch Nr. 42 einen Berg, „der ganz in Flammen zu stehen schien“; wer aber dem Berge zu nahe kommt, der wird versteinert. Hier verrät sich der Vulkan deutlich.

der Charakter der waberloheumgebenen Gerđ als Vegetationsgöttin und die Verwandtschaft ihres Mythus mit dem Brünhildenmythus. Gerđ entspricht ebensowohl wie Brünhild der Thalia. Da ist es denn bemerkenswert, dass Gerđ in der Snorra Edda (Sskpm. 19) Nebenbuhlerin der Frigg genannt wird. Dieser Zug würde den Brünhild-Sigrdrífa-Mythus weiter zur Parallele des Thalia-Mythus ergänzen. Dort versenkt der Himmelsgott die nordische Thalia in Todesschlaf und Unterwelt, hier erscheint er zugleich als ihr Liebhaber und seine Gattin als ihre Rivalin. Doch ist der Name hier nicht sicher überliefert, da cod. U Gríđar statt Gerđar liest. — Der Brünhildenmythus scheidet zwischen dem Urheber des Todesschlafes und dem Liebhaber. Darin stimmt er mit allen Märchenversionen gegen den Thaliamythus überein, während er, wie bereits bemerkt, mit diesem noch den alten Zug teilt, dass der oberste Gott jenen Schlaf hervorruft. Doch scheint das ursprüngliche Verhältnis noch dem 35. Märchen des Basile (der Drache IV, 5) zu Grunde zu liegen, in welchem ein König ein Mädchen, dem er beigewohnt hat, erst erstechen will, sie dann aber in einem Zimmer vermauern lässt, wo sie durch eine Fee in Vogelgestalt am Leben erhalten wird und einen Knaben gebiert; dieser entgeht den vielfachen Nachstellungen der Stiefmutter; seine eigene Mutter kommt nach deren Tode zum Vorschein und wird von dem König geheiratet. Dagegen lassen die Märchen des Dornröschenkreises den Todesschlaf durch eine missgünstige Schicksalsgöttin oder einen bösen Dämon hervorrufen, während die Einschliessung das Werk eines besorgten Vaters ist. Dabei wahren, abgesehen von einer gleich zu erwähnenden isländischen Mischversion, allein die älteren romanischen Fassungen in dem Punkte noch das ursprüngliche Motiv, dass die Jungfrau vor ihrer Erlösung befruchtet wird und dass die Entzauberung erst nach der Geburt ihrer Kinder eintritt. Die anderen Überlieferungen lassen in Übereinstimmung mit dem Sneewittchenkreise die Erlösung durch

das erste Eindringen des Liebhabers zu der Verschlossenen erfolgen — ein Motiv, welches sehr wohl schon eine alte Variante des Mythus gewesen sein kann: Während im einen Falle das Hervortreiben der befruchteten Vegetationskraft von innen heraus sie ans Licht bringt, ist es im andern Falle ihre Entfesselung durch den eindringenden Sonnen- und Frühlingsgenius, was sie an die Oberwelt fördert. — Die Verbergung der Geliebten durch den Liebhaber vor der eifersüchtigen Gattin wird dann in allen Märchen, die nicht schon mit der Erlösung schliessen, doch noch hinter dieser gebracht. — Eine bemerkenswerte Reminiscenz an die Geburt der Kinder während des Todesschlafes der Mutter zeigt aber das isländische Märchen af Vilfriði Völufegri bei Arnason, Islenzkar Þjóðsögur II, 399fgg., dessen erster Teil ganz dem Sneewittchenkreise zugehört, während der zweite die Geschichte von Thalia-Dornröschens Entbindung und Verfolgung mit dem auch in der bretagnischen Überlieferung (oben S. 202 fg.) wirksamen Motiv der nach der Entbindung verleumdeten und verstossenen Gattin vermischt. Der Mann der bösen Stiefmutter, welcher deren Nachstellungen fortsetzt, nachdem die Tochter den König geheiratet hat, der sie aus dem Zauberschlaf erlöste, sticht sie unmittelbar vor der Entbindung mit dem Schlafdorn, befördert dann die Kinder zur Welt und steckt der Mutter ein Gliedchen, das er ihnen abgeschnitten, in den Mund, um sie als Kinderfresserin anzuschwärzen. — Im Brünhildenmythus hat das Eifersuchtsmotiv eine Wendung genommen, die nicht mehr in unseren Märchenkreis hineingehört. Die abweichende Stellung des höchsten germanischen Gottes als Schlacht- und Todesgott, die Umwandelung der in den Schlaf versenkten Jungfrau zur Walküre, die Verbindung ihres Mythus mit der Siegfried-Nibelungensage hat hier überhaupt durchgreifende Wandelungen zur Folge gehabt.

Eine besondere Rolle spielen in der indischen Erzählung die beiden Adler. Sie entführen die kleine Surya

und bringen sie in festen Gewahrsam auf einen hohen Baum; aber dort sorgen sie liebevoll für sie und beklagen nachher laut ihre Verzauberung. Ein grosser Vogel ist es, der im Perceforest den Liebenden zu der im Turme verschlossenen Schlafenden trägt, ein Falke oder ein anderer Vogel zeigt ihm diesen Weg in den italiänischen Versionen und auch in der Form der Begegnung Sigurds mit Brünhild, wie sie die Völsungasaga Kap. 24 erzählt. Ich halte es für näher liegend, diese doch zweifellos ähnlichen Züge eines zusammengehörigen Märchenkreises aus ein und demselben Grundzug abzuleiten, als mit Spiller die Adler, die das Mädchen seiner Mutter entführen, mit seinen Eltern gleichzusetzen, den Vogel aber, der den Liebhaber zu der Jungfrau trägt, ganz davon zu trennen und ihn auf die Beeinflussung des Perceforest durch eine selbständige indische Erzählung „Der Weber als Wischnu" zurückzuführen, endlich sogar von dem Vogel, der den Liebenden zu der Schlummernden trägt, auch noch den Vogel, der ihm in anderen Fassungen zu ihr den Weg weist, ganz zu sondern. Mir ist es von vornherein weit wahrscheinlicher, dass hier ursprünglich die zeitweilige Verwandlung des Liebenden in Vogelgestalt zu Grunde liegt, wie z. B. auch in dem Ywenek der Marie de France der Liebhaber als Habicht die in den Turm eingeschlossene Schöne heimsucht, ähnlich in dem eng damit verwandten Märchen der Gräfin Aulnoy vom blauen Vogel und in anderen Traditionen, über die Hertz im Spielmannsbuch S. 330f. Nachweise giebt. Das entspricht nun aber auch wirklich dem alten Mythus. Clemens Alexandrinus erwähnt Recogn. X, 22 S. 587 unter den Liebschaften des Zeus auch, dass er in Gestalt eines Geiers der Nymphe Thalia genaht sei, aus der dann die sizilischen Paliken geboren seien. Ursprünglich scheint Zeus als Adler gekommen zu sein, woraus dann Servius mit Verschiebung des Verhältnisses eine Verwandlung eines Paliken in einen Adler gemacht hat (vgl. K. G. Michaelis, die Paliken S. 48). Und eine Unteritalische Vase stellt

denn wirklich dar, wie ein als *Θάλεια* bezeichnetes Mädchen durch einen Adler in die Luft getragen wird (Preller gr. Myth. I⁴ S. 182 Anm. 2). Also Thalia wird genau so entführt wie ihre indische Schwester, die kleine Surya. Der entführende Adler, Zeus, aber ist andrerseits wie der vom Vogel getragene oder geleitete Märchenheld der Liebhaber des Mädchens, der dasselbe nachher in der einen wie in der anderen Ueberlieferung vor den Nachstellungen seiner Gemahlin zu schützen hat. Wenn das indische Märchen aus ihm ein Adlerpar macht, das in seiner weltentrückten Wohnung lange Zeit freundlich für das kleine Mädchen sorgt, während dieses dort den Haushalt führt, so haben wir es hier wieder mit einer Umbildung nach dem Sneewittchentypus zu tun, und die Adler entsprechen den freundlichen Drachen, Zwergen[1]) oder Räubern, bei denen Sneewittchen weilt, und die dann wie sie den vermeintlichen Tod des Mädchens beklagen, nachdem in ihrer Abwesenheit der Verfolger des Mädchens seinen Zauber ausgeübt hat. — Wie eine Übergangsstufe von dem geflügelten Liebhaber des Mythos zu den Versorgern der Surya auf dem Baum sieht eine merkwürdige Erzählung aus, die Veckenstedt, Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten 1, 119fg. mitteilt. Nachdem der König der Zamaiten in den Himmel zurückgekehrt war, kam er einst als geflügelter Wolf wieder herab, erfasste eins der auf der Wiese spielenden Dorfmädchen, trug es auf den Wipfel eines Baumes und brachte ihm dort täglich die schönsten Vögel. Dann kehrte er in den Himmel zurück, das Mädchen aber wurde vom Baume heruntergeholt und gebar einen Sohn, bei dessen Geburt der Himmel rot war wie Feuer. Mögen im übrigen die verwerfenden Urteile über das Veckenstedtsche Buch berechtigt sein oder nicht, dass die vorliegende Erzählung auf echter Grund-

[1]) In der erwähnten isländischen Version sind es zwei Zwerge wie die zwei Adler; sie haben Gewalt über die Winde; das Mädchen wohnt bei ihnen in einem Felsen.

lage ruht, scheint mir nach den soeben hervorgehobenen Beziehungen doch trotz Kraus, böhm. Korallen S. 36fg. nicht abzuweisen. Eine Art Sonnenmythus scheint in Veckenstedts Überlieferung durchzublicken. Dass auch der entsprechende Teil von Suryas Geschichte Beziehungen auf die Sonne gegeben sind, ist gewiss nicht zu bestreiten. Aber wenn die entführte Surya so lange auf dem Baum in dem festverschlossenen Häuschen weilt, in dem nur ein Heerdfeuerchen brennt und gelegentlich verlischt, und aus dem sie nur zwischendurch einmal auf die Welt blickt, so ist bei dem allem gewiss nicht sowohl an den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht als an das Zurücktreten und Verhülltsein der Sonne zur Winterszeit (der Regenperiode) gedacht; und dieselbe Vorstellung wird man mit Suryas Todesschlaf verbunden haben. Im Jahreszeitenmythus aber begegnen sich Sonnenmythus und Vegetationsmythus, und da wir das Mädchen auf dem Baume mit der gleich ihm vom Adler entführten *Θάλεια* gleichsetzen dürfen, so ist auch hier ursprünglich eine Vegetationssymbolik anzunehmen. Über deren eigentliche Bedeutung kann man kaum zweifeln, wenn man die bretagnische Erzählung vom Mädchen auf dem Weissdornstrauch in der oben angedeuteten Weise — hier im Einklange mit Spiller — einerseits mit dem Märchen von Surya, andererseits mit dem vom Dornröschen combiniert. Es ergiebt sich dann, dass das Dornröschen des deutschen Märchens (die Fleur d'épine in einem Märchen des Grafen von Hamilton, s. Spiller S. 16) eigentlich auf dem Dornstrauche selbst, und zwar dem Weissdornstrauche, schlafen müsste. Die zeitweilig erstorbene Vegetation wird bei dieser Fassung des Mythus nicht in der Erde, sondern auf dem Baume schlummernd gedacht. Im Winter starren am Weissdorn nur die Dornen hervor, Blätter und Blüten sind geschwunden: Der spitzige Dorn hat den Vegetationsgenius, das schöne Blütenmädchen gestochen und in den Todesschlaf versenkt. Wenn aber der Frühling kommt und die Sonnenstrahlen den erstorbenen

Weissdorn küssen, dann erwacht die Weissdornblume und mit ihr der Vegetationsgenius nicht nur dieses Baumes sondern der Natur überhaupt. Denn der Weissdorn ist der erste Baum im Jahre, der Blüten treibt. Der Schlaf auf dem Baum und der Schlaf in der Erde sind also zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Vegetationsmythus, die in unserem Dornröschenmärchen, wo die Schöne in einem von Dornen umwachsenen Schlosse ruht, mit einander verbunden scheinen. Wie lebhaft aber die natursymbolische Bedeutung auch bei der märchenhaften Fortbildung des Mythus noch im Bewusstsein haftet, zeigt sich, wenn bei Grimm erzählt wird, wie beim Herannahen des Königssohnes die Dornhecke zu lauter schönen Blumen wird, oder wenn es noch deutlicher in der jüngsten Aufzeichnung des Märchens bei Jahn, pomm. Volksmärchen No. 41 heisst, dass in diesem Augenblicke die bis dahin stets verschlossenen Knospen des Dornstrauchs zu Blumen erblühen.

Auch die Natursymbolik der anderen Gestalt des Mythus wird in seinen romantischen und märchenhaften Formungen nicht vergessen. Und auch hier ist es teils noch die Vegetation, teils Licht und Wärme, was man bei der zu zeitweiligem Todesschlummer in engverschlossenem Raume verurteilten und dann wieder erweckten Jungfrau im Sinne hat. Wenn der Verfasser des Perceforest erzählt, dass der Sonnengott durch ein kleines Fensterchen der in dem sonst dicht verschlossenen Gemach ruhenden Zellandine Erfrischung zukommen lässt und wenn er den mythischen Vogel zu einer Verkörperung des Zephyr macht, auf dessen Flügeln ihr der Liebhaber naht, der sie befruchtet, so hat er doch gewiss noch an den im Winterschlaf liegenden Vegetationsgenius gedacht, den die spärlichen Strahlen der Wintersonne vor völligem Absterben schützen und dem dann der milde Frühlingswind lebenweckende Befruchtung zuträgt. Dagegen hat Perrault oder seine Quelle bei der Jungfrau sicherlich die Sonne im Sinne gehabt, wenn er ihre Kinder Tag und Morgenröte

nennt, während die italiänischen Versionen bei Basile und Gonzenbach Nr. 4 eine unbestimmte Vorstellung von einem Lichtgenius voraussetzen, indem sie Sonne und Mond als die Namen der Kinder überliefern, und dasselbe gilt für die eng damit zusammenhängende Fassung bei Pitrè, in der sie Sonne und Perle heissen. Wir werden aber sehen, dass ein anderer Märchenkreis bei diesen Beziehungen der Kindernamen auf Licht und Gestirne im Spiel gewesen sein wird. Und daneben kommt doch auch unter den italiänischen Märchenversionen die andere, ältere Auffassung zu ihrem Rechte in einer florentinischen Überlieferung, welche nach Pitrè S. 54 den Kindern die Namen Fiore, Rosa, Candida beilegt.

Ganz deutlich ist die Beziehung auf die Vegetation in einem weiteren Kreise von Märchen, die nur mit gewissen Teilen der Thalia-Dornröschen-Tradition Verwandtschaft zeigen. Dabei aber pflegt auch hier der Vegetationsgenius sich zugleich als ein Feuer- oder Sonnengenius zu äussern. Besonders der Fassung unseres Stoffes im Perceforest steht das sizilianische Märchen von der Tochter der Sonne, Gonzenbach Nr. 28, nahe. Einem Könige wird die Geburt einer Tochter prophezeit mit dem Zusatz, sie werde in ihrem 14. Lebensjahre von der Sonne ein Kind empfangen. Das Mädchen kommt zur Welt und wird alsbald mit seiner Amme in einen ganz fensterlosen Turm gesperrt. Aber in ihrem 14. Jahre bohrt sie sich mit dem Knochen eines Bratens, den sie gegessen hat, ein Loch in den Turm; ein Sonnenstrahl dringt herein; sofort wird sie schwanger, und als ihre Zeit kommt, gebiert sie ein Mädchen, das dann in einem Lattichbeet des an den Turm stossenden Gartens ausgesetzt wird. Ein jagender Königssohn, den es nach dem schönen Lattich gelüstet, findet sie dort und nimmt sie mit sich. Er nennt sie Lattughina. Dass dies Lattichmädchen die poetische Vertreterin der Pflanze selbst ist, die hervorkeimt als Tochter der im finstern Schoss der Erde im Samenkorn

lebenden und durch die Sonne befruchteten Vegetationskraft, einer *Θάλεια*, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Das Märchen bestätigt meine Deutung der entsprechenden Erzählung im Perceforest wohl zur Genüge. Andrerseits aber zeigt nun doch auch diese Lattughina eine Feuernatur, die ebensowohl an die Hephästostochter Thalia erinnert wie sie der Abstammung des Lattichmädchens von der Sonne entspricht. Sie kann zur Verrichtung von Wunderdingen dem Feuer gebieten, ihre Hände in siedendem Öl braten, in einen feurigen Ofen hineinkriechen, im Sonnenschein in halsbrecherischen Stellungen balancieren und sie richtet eine Nebenbuhlerin nach der andern dadurch zu Grunde, dass sie sie verleitet das gleiche zu versuchen.

Eine Verwandte dieses Lattichmädchens und zugleich ihrer im Turme verschlossenen Mutter ist das italiänische Petersilienmädchen (Petrosinella Basile II, 2), das deutsche Rapunzelchen (Grimm Nr. 12). Dabei stammen diese beiden gewissermassen schon von Pflanzen ihrer Gattung. Denn ihre Mutter hat während der Schwangerschaft Petersilie oder Rapunzel gegessen, die sie, von einem Gelüst gefasst, aus dem Garten einer Hexe entwendet hatte. Deshalb wird das Mädchen, welches sie gebiert, Rapunzel oder Petrosinella genannt, und damit über dessen Pflanzennatur ja kein Zweifel bleibe, trägt es bei Basile auch noch ein Mal auf der Brust, das einer Petersilienpflanze gleicht. Die Hexe aber hat durch den Diebstahl der Mutter Gewalt über das Kind erhalten, und sie bereitet ihr nun das Schicksal der Thalia und der Mutter der Lattughina, indem sie sie in einen im finsteren Walde gelegenen Turm sperrt, der keine Öffnung hat als oben ein kleines Fensterchen — wieder das zeitweilige Verschwinden des Vegetationsgenius im Erdinnern durch eine feindliche Gewalt. Durch dies Fensterchen naht ihr nun auch hier heimlich der Liebhaber, der sie befruchtet, und es ist, als wenn ihm wiederum Sonnenstrahlen dazu den Weg bahnen; aber die Sonnenstrahlen gehen von Rapunzel—Petrosinella selbst

aus: es sind ihre sonnengleichen, langen Goldhare, die sie aus dem Fenster bis auf die Erde hernieder hangen lässt und an denen der liebende Königssohn zu ihr heraufklettert. So ist doch hier auch wieder der Vegetationsgenius zugleich eine Art Sonnengenius, und es ist dadurch in diesem Falle eine kleine Verschiebung des ursprünglichen Motives der Erzählung eingetreten. Die weiteren Schicksale des Mädchens und ihres Liebsten, wie sie nur in der deutschen Fassung erzählt werden, stimmen teilweise mit denen der Thalia — sie gebiert, von der Hexe in die Einöde verstossen, Zwillinge —, teilweise mit denen des oben schon angezogenen Iwonek und seines Verwandten, des blauen Vogels. — Sehr deutlich ist auch die Geburt, das zeitweilige Verschwinden und Wiederauftauchen eines Vegetationsgenius in einer mährischen Lokalsage verbildlicht, die bei sonst abweichender Wendung doch wiederum in der Verbindung von Licht und Vegetation sich zu den angezogenen Märchen stellt.[1]) Ein Markgraf von Chropin verstösst seine aus niederem Stande stammende Gattin. In einem Gerstenfelde kommt sie mit einem Sohne nieder, der deshalb Ječminek (Gerstenkorn) genannt wird. Während sie weiter wandert, wächst ihr Sohn auf und wird Markgraf. Aber eines Abends verschwindet er plötzlich. „Zu gewissen Zeiten, namentlich am Vorabend des Christtages" gehen deshalb Einwohner Chropins und Preraus bewaffnet von Haus zu Haus und fragen: „wohin ist Ječminek geraten?", worauf ihnen geantwortet wird: „Ječminek ist verloren gegangen wie ein Gerstenkörnlein." Alljährlich aber kommt er wieder auf einem von weissen Rossen gezogenen Wagen; das Riemenzeug ist lauter Gold. Er besucht das Chropiner Schloss, und dessen Zimmer werden dann flammenhell, wie es noch niemand sonst gesehen hat. Dann fährt er auf die Felder, segnet sie und

[1]) Wilib. Müller, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren S. 15. Müller giebt der Sage eine ganz verfehlte Deutung.

verschwindet plötzlich „wie ein Gerstenkorn." Natürlich ist Ječminek die Gerste selbst, die im Winter in der Erde verborgen liegt, im Sommer in goldiger Pracht dasteht; aber das flammenhelle Schloss deutet doch auch hier auf eine Verbindung des Licht- und Vegetationsgenius in der Mythen und Märchen bildenden Phantasie.

Und ähnliches gilt endlich auch für den zweiten Teil des Surya-Märchens. Dass es hier gerade eine Sonnenblume ist, die aus der ermordeten Surya aufspriesst, ist wohl auf deren Sonnennatur zurückzuführen und auch dem Mangobaum mag man mit Spiller diese Bedeutung beilegen. Aber die doppelte Wiedergeburt des Mädchens in der Pflanze entspricht doch ganz seiner Eigenschaft als Vegetationsgenius, und neben dem verbreiteten Glauben an die Beseelung der Pflanze tritt in ihr vor allem auch die Vorstellung von dem unverwüstlichen, ewig sich erneuernden Leben der Vegetation zu Tage. Dieser Teil der indischen Erzählung ist nur ein Glied in einem grossen Märchenkreise, der diese Anschauungen vielfach noch sehr lebendig und deutlich zum Ausdruck bringt. Besonders gehört dorthin das Märchen vom Citronenmädchen, das vor allem in Südeuropa sehr verbreitet ist. In Catalonien (Wiener SB. ph. h. Cl. 20 S. 54 fg.), Sizilien (Gonzenbach Nr. 13), Unteritalien (Basile 5, 9), Zakynthos (Zs. f. Myth. 4, 320 und B. Schmidt, griech. Märchen Nr. 5), Kleinasien (Hahn griech. Sagen Nr. 49) wird oder wurde es mit teilweise ganz auffälliger Übereinstimmung erzählt; aus Frankreich (Grimm KHM 3, 308) und Rumänien (Schott, walachische Märchen S. 248 fg.) liegen etwas abweichendere Fassungen vor; andere weist Köhler zu Gonzenbach Nr. 13 (S. 211) nach. Ein Königssohn soll dadurch zu einer überaus schönen Braut kommen, dass er sie aus einer von drei wunderbaren Citronen herausschneidet. Es wird ihm aber gesagt, dass er dem aus der Frucht hervorkommenden Mädchen sofort Wasser bieten müsse. Beim Aufschneiden der ersten und zweiten Citrone versäumt er

dies, und die heraustretende Schöne verschwindet oder stirbt; erst die dritte vermag er durch den Wassertrunk festzuhalten. Er verlobt sich mit ihr, muss sich aber zunächst aus irgend einem Grunde entfernen und setzt sie auf einen Baum an der Quelle, aus der er sie getränkt hat, damit sie dort seiner warte. Unterdessen kommt eine Mohrin dorthin, welche die Schöne auf dem Baume erblickt und sie durch freundliche Vorspiegelungen verleitet sie zu sich hinaufzulassen. Dort sticht die böse Schwarze das Citronenmädchen unversehens mit einer Nadel in den Kopf, und dieses wird alsbald in eine Taube verwandelt, die davonfliegt, oder in einen Goldfisch, der in jenem Quell schwimmt. An Stelle des Citronenmädchens auf dem Baume sitzend, beschwatzt die Mohrin den zurückkehrenden Prinzen, dass sie die rechte Braut sei, und er führt sie als Gattin heim. Er wird jedoch auf die Taube oder auf den Goldfisch aufmerksam und fühlt sich sehr zu ihnen hingezogen, weshalb das falsche Weib sie töten lässt und sie verspeist. Aus den Überbleibseln aber wächst ein Baum auf, aus dessen goldiger Frucht die rechte Braut wiederum hervorkommt; oder es entsteht ein Rosenstrauch, und beim Abschneiden einer Rose springt sie heraus; oder der Baum wird verbrannt bis auf einen Spahn, den ein altes Mütterchen mitnimmt, und aus diesem tritt dann die Schöne wieder zu Tage. Der Königssohn wird wieder mit ihr vereint, die Mohrin getötet. — Die Pflanzennatur des Mädchens kommt in diesen Traditionen noch so deutlich wie möglich in dem Zuge zur Geltung, dass die eben aus der Frucht Entsprossene nur durch das Tränken mit Wasser am Leben gehalten werden kann; ebenso aber auch in ihrer Wiedergeburt aus Frucht, Blüte oder Stamm; auch das an das Weissdornmädchen erinnernde Erwarten des Liebsten auf dem Baum kommt in Betracht. Es ist ein offenkundiges Vegetationsmärchen, welches als solches geeignet ist eine durchaus organische, wesensverwandte Fortsetzung des Thalia-Dornröschenstoffes zu bilden. Und

diese Function hat es in der indischen Erzählung übernommen. Denn natürlich hängen die vom Baume herabgeholte, von der eifersüchtigen Nebengattin getötete und in einem neuen Baume wiedergeborene Surya und das Citronenmädchen auf das engste zusammen. Sogar in einem nebensächlichen Zuge scheint eine Beziehung zwischen einigen Fassungen des Märchens vom Citronenmädchen und dem von Surya-Bai zu bestehen. In den griechischen Versionen ist es nämlich ebenso wie in Miss Freres Erzählung ein altes Mütterchen, bei der das Mädchen aus der abgepflückten Rose oder aus dem Spahne wieder zum Vorschein kommt. Ja, in der kleinasiatischen Fassung bei Hahn nimmt die Alte das wiedergeborne Baummädchen sogar als Tochter an, ehe es mit dem Königssohn wieder vereint wird; sie wird also die Mutter der Heldin, wie es die Milchfrau im indischen Märchen ist. — Die Mörderin des Pflanzenmädchens aber, die hässliche Mohrin, erscheint wie die Verkörperung der finstern, schlechten Jahreszeit, sodass denn Vegetations- und Lichtmythus auch in diesem Märchen schliesslich wieder dicht bei einander liegen.

Noch mehr tritt diese Combination in einer Erzählung desselben Kreises hervor, die in anderer Weise bemerkenswerte Beziehungen zur Thaliatradition zeigt. Es ist das Märchen von den goldenen Kindern bei Schott S. 121 fg. Ein junger Mann heiratet ein hübsches Mädchen, das ihm verspricht goldene Kinder zu gebären; seine frühere, um ihretwillen verlassene Braut nimmt er auf deren Bitten als Dienstmagd zu sich. Als für die Frau die Zeit des Gebärens naht, lässt sie sich nach dem Rate dieser Magd auf dem Boden des Hauses ihr Bett aufschlagen. Dort in der Abgeschiedenheit kommt sie mit zwei goldenen Knaben nieder. Unbemerkt ermordet die eifersüchtige Magd die beiden Kinder und vergräbt sie an einer Mauer im Hofe, während sie einen jungen Hund in die Wiege legt. Dann zeigt sie die vorgebliche Missgeburt dem Hausherrn an, der nun seine Frau verstösst und die Magd

heiratet. An der Stelle aber, wo die Gemordeten vergraben waren, wachsen zwei Apfelbäume mit goldenen Zweigen und Früchten empor und an ihnen hat nun der Mann seine einzige Freude, seit die erste Frau fort ist. Die Mörderin lässt sie abhauen; zu Bettstellen verarbeitet, sprechen sie als die Brüder und drohen die Schandtat zu verraten; da lässt das Weib sie verbrennen. Aber ein Schaf hatte von dem Baume einen goldenen Apfel gegessen und gebar nun zwei goldene Lämmer. Das Weib lässt das Mutterschaf mitsammt den Lämmern schlachten; aber aus einem der im Flusse gespülten Därme, der davon schwimmt, kommen zwei goldene Kinder hervor, die sich auf einer Kiesinsel im Flusse schlafen legen und während dessen so schnell emporwachsen wie andere nur in Jahren. Um ihre Schönheit zu betrachten, bleibt selbst die Sonne am Himmel 24 Stunden stehen. Sie suchen und finden dann ihre Mutter und kehren in Lumpen gehüllt heim; als sie aber in des Vaters Wohnung die Lichter auslöschen und die Lumpen wegwerfen, erstrahlen sie im Glanz ihres Goldes wie die Morgensonne im Mai. Vater, Mutter und Kinder werden glücklich wieder vereinigt, die böse zweite Frau wird verstossen.

Dadurch, dass die meuchlerischen Anschläge der einen Gattin nicht allein gegen die Person der anderen, sondern vor allem auch gegen deren Kinder gerichtet sind, stimmt diese Erzählung mehr mit dem zweiten Teil des Thalia-Dornröschen-Märchens überein als das „Citronenmädchen". Auch die Niederkunft der vorgezogenen Frau an einem abgeschiedenen Ort erinnert an die alte, mythische wie an die märchenhafte Thalia-Tradition. Die Geschichte von der vorgeblichen Misgeburt gehört dagegen einem anderen Kreise an. Bildete das „Citronenmädchen" eine geeignete Fortsetzung der Version, die von den Kindern nichts weiss, und in der die Rolle der Heldin neben der Beziehung auf das Licht mehr auf den Baumgenius als auf den gebärenden Erdgenius zurückdeutet, so würden

„die goldenen Kinder", abgesehen wieder von den Lichtbeziehungen, zur Fortführung der Erzählung von der Thalia dienen, die nach dem Schlaf im unterirdischen Gefängnis selbst und in ihren Kindern aufs neue — und immer wieder aufs neue — geboren wird. Es wäre wol möglich, dass Perraults, Basiles und die unvollständige Grimmsche Erzählung schliesslich auf eine ältere Fassung zurückgingen, in der die Kinder wirklich getötet wurden, aber aus Bäumen wieder zum Vorschein kamen, und das gleiche mag von der Mutter gegolten haben. Aber irgendwelche Sicherheit ist da nicht zu gewinnen. In den vorliegenden Gestalten hat jene Fortsetzung des Dornröschens jedenfalls mehr Ähnlichkeit mit einer Form des Märchens von den Goldkindern, welche die Absicht der Königin, die Kinder zu töten, durch eine Täuschung oder einen glücklichen Zufall vereitelt werden lässt, eine Form wie sie, mit fremden Motiven anderer Art verschlungen, in dem griechischen Märchen Sonne, Mond und Morgenstern und dessen Varianten bei Hahn Nr. 69 und in dem sizilianischen bei der Gonzenbach Nr. 5 (vgl. Köhlers Anmerkung) vorliegt. Aus einer der Versionen dieser Klasse können auch die Namen Sonne und Mond oder Tag und Morgenröte in die Dornröschenfortsetzungen bei Basile und Perrault gelangt sein. In allen Märchen dieses Kreises ist die Beziehung auf Licht und Gestirne ganz deutlich; in der Fassung bei Schott aber steht sie doch wieder in engster Verbindung mit der Vorstellung von der ewigen Erneuerung des organischen, speziell auch des vegetabilischen Lebens. [1])

[1]) Wie leicht sich eine Licht- und Gestirnsymbolik an die Vegetationssymbolik anknüpft, zeigt vielleicht am deutlichsten ein Märchen von einem Baummädchen, dessen wesentlicher Inhalt der ist, dass die Dryade, sobald sie ihre Jungfraunschaft verloren hat, von dem Baume, den sie bis dahin bewohnt hat, nicht wieder aufgenommen wird. Das wird ohne weitere Ausschmückung der Erscheinung der Schönen in dem rumänischen Märchen von der Waldjungfrau Wunderschön (Schott S. 246)

Keime für die Fortsetzung unseres Dornröschenmärchens liegen schon im alten Thaliamythus. Schon das Wesen des Vegetationsmythus als solches legt es nahe, die Erzählung vom einmaligen Absterben und Wiederaufleben der Vegetation variierend zu wiederholen. Aber wir haben auch Zeugnisse dafür, dass bereits das Altertum von Nachstellungen der eifersüchtigen Frau (Hera) gegen die Kinder, die der Gatte (Zeus) mit dem Vegetationsmädchen (Thalia) gezeugt hatte (die Paliken), zu berichten wusste. So sahen wir schon, dass Servius eine Version erwähnt, nach der Jupiter einen der Paliken propter Junonis iram in einen Adler verwandelte und ebenso gedenkt er einer Variante des Mythus von der Einschliessung der Thalia, derzufolge Jupiter ihre Kinder nach der Geburt in der Erde geborgen hätte, um sie Junos Nachstellungen zu entziehen. Also sowohl Versionen, nach welchen die Kinder des Vegetationsmädchens durch Verwandlung, als solche, in denen sie durch Verbergung und Entrückung den Anschlägen der eifersüchtigen Gemahlin entgehen, konnten unmittelbar aus den alten mythischen Erzählungen von der Thalia hervorgehen und durch Anlehnung an märchenhafte Traditionen verwandten Inhalts ausgestaltet werden.

Nach alledem hat das Märchen vom Dornröschen etwa folgenden Entwickelungsgang genommen. Seine erste Grundlage bildet ein Mythus von einem weiblichen Vegetations- und Wärmegenius, der durch den obersten Gott in Adlergestalt (auf einen Baum?) entführt, befruchtet und wegen der Nachstellungen seiner eifersüchtigen Gemahlin eine Zeit lang unter der Erde geborgen wird, von wo dann ihre Kinder — Vegetation und vulkanische Sprudel — ans Tageslicht treten und so auch das Leben der Mutter wiederum kund tun. Die weitaus älteste Form

erzählt. In dem entsprechenden griechischen bei Hahn Nr. 21 (Das Lorbeerkind) ist es aber ein goldener Lorbeerbaum in dem sie weilt; seine Zweige glänzen wie die Sonne; und so tritt sie selbst später auf, wie die Sonne leuchtend im blendenden Glanze goldener Kleider.

dieser Tradition bildet der griechisch-sizilische Mythus von der Hephästostochter Thalia und den Paliken. Nahe verwandt ist ihm der nordische von Loki, dem Gotte, der unter der Erde in Weibesgestalt Vegetation und heisse Quellen gebiert. Teile der alten gemeinsamen mythischen Grundlage treten auch in dem Mythus von Oðin und Brynhild (und von Oðin und Gerð?) hervor. — Die märchenhaften Fassungen brauchen nicht auf eine gemeinsame Grundlage mit dem griechischen Thaliamythus, sondern nur auf diesen selbst zurückgeführt zu werden. Am verhältnismässig treuesten folgen ihm die Versionen der Gegenden, die seiner alten Lokalisierung am nächsten lagen, Siziliens und Unteritaliens. Von dort wird sich das Märchen sowohl über das übrige Europa wie zu den Arabern verbreitet haben. Gerade über die Märchensammlung, die das arabische Dornröschen enthält (Guill. Spitta, Contes arabes modernes Leide-Paris 1883 Nr. 8) bemerkt Gust. Meyer, Essays S. 186 mit Recht, dass sie mit griechischen, albanesischen, sizilianischen Märchen ganz besonders auffallende Berührungspunkte zeige. In der Tat hat auch das Dornröschenmärchen hier eine Gestalt, die sich ganz leicht aus der unteritalischen, nicht aber aus der indischen Fassung ableiten lässt. Auf welchem Wege das Märchen nach Indien gelangte, ist nicht sicher festzustellen. Die arabische Version kann so, wie sie bei Spitta überliefert ist, das Mittelglied nicht gebildet haben. Der zweite Teil des indischen Märchens lässt sich auf die kleinasiatische Fassung des Märchens vom Citronenmädchen zurückführen. — Mannigfache Veränderungen hat der Stoff bei seiner Ausbildung und Verbreitung erfahren. Sie sind teilweise durch die Grundmotive des alten Mythus selbst veranlasst, insofern diese verschiedene Auffassung und Ausführung zuliessen; teilweise durch Varianten des Thaliamythus, die uns schon durch antike Quellen bezeugt sind; teilweise durch Einwirkung verwandter Mythen und Märchen. Denn das zeitweilige Verschwinden und Wiederauftauchen der

Vegetation, mit deren Schicksal das des Lichtes und der Wärme eng verbunden ist, hat wieder und wieder die mythisch und poetisch anthropomorphisierende Phantasie angeregt und so eine grosse Familie mehr oder minder nahe verwandter Überlieferungen erzeugt, die einander vielfach beeinflussen konnten.

Welche jener drei Wandelungsursachen im einzelnen Falle vorliegt, lässt sich nicht immer entscheiden. Verschiedene Ausführung eines alten Grundmotives zeigt sich in der sehr verschiedenen Darstellung des Aufenthaltes der schlummernden Jungfrau. Wenn dabei an Stelle des verschlossenen Ortes, an dem sie sich befindet, auch ein Baum treten kann, auf dem sie schläft, so sahen wir, wie diese Variante in der Natur des Mythus als Vegetationsmythus begründet ist, die auch jüngeren Fassungen teilweise noch lebendig bewust bleibt. Vielleicht ist auch das Adlermotiv dieser Entwickelung besonders günstig gewesen. — Der Todesschlaf konnte eine selbstverständliche Folgerung aus der mythischen Versenkung der Jungfrau in die Erde sein. Vermutlich aber wird er in der ältesten Form des Mythus auch noch ausdrücklich ausgesprochen gewesen sein, wenn auch die dürftigen Zeugnisse der alten Schriftsteller über Thalia und die Paliken ihn nicht erwähnen. Er ist, von diesen abgesehen, allen Fassungen gemeinsam. In slavischen Versionen wird er durch eine Rute oder einen Zauberstab, sonst durch einen Stich hervorgerufen, und zwar durch einen Dorn in der Edda und in einem inhaltlich ferner stehenden westfranzösischen Volkslied (Spiller S. 19), sowie im zweiten Teil der isländischen Mischversion (oben S. 211) und unter Verschiebung der betroffenen Personen in der bretagnischen und in der armenischen Fassung (Spiller S. 18. 25fg.);[1]) in den meisten

[1]) Merkwürdig ist das griechische Märchen bei B. Schmidt Nr. 6, in welchem die Königstochter durch eine Lamnissa entführt und in einen Turm gebracht wird, wo sie alsbald in Schlaf sinkt, ohne dass ein besonderes Mittel dabei erwähnt würde. Aber ein Dornstich spielt

der übrigen Fassungen durch einen Teil des Spinngerätes: die Spindel bei Perrault, Grimm, Pitrè; eine Flachsagen im Perceforest, bei Basile und in der arabischen Ueberlieferung.

Die Umstände, unter denen Surya-Bai den betäubenden Stich erhält, weisen auf einen anderen Sagentypus. In Abwesenheit der freundlichen Wesen, denen sie den Haushalt führt (s. oben S. 201), versucht sich ihr Verfolger unter falschen Vorspiegelungen bei ihr Eingang zu verschaffen und hinterlässt ein giftiges, spitzes Ding, an dem sie sich die schlafbringende Verwundung zuzieht. Das ist nicht der Dornröschen-, sondern der Sneewittchentypus. Neben dem allgemeinen Motiv der betrügerischen Vorspiegelungen überhaupt findet auch speciell der Ring, den ihr der Verfolger verspricht, in verschiedenen Sneewittchenfassungen sein Analogon. Das endgültig wirksame Mittel ist dann der giftige Stich in der indischen Fassung wie in einer keltischen Sneewittchenversion, wo ein vergifteter Pfriem das Werkzeug ist,[1]) während im albanesischen Sneewittchen eine giftige Harnadel (Hahn Nr. 103), in dem deutschen der giftige Kamm ins Har gesteckt wird.

Andrerseits zeigt sich die bedeutsame Wirkung des ungiftigen Stiches, wie sie zur eigentlichen Thalia-Dornröschengruppe gehört, doch auch in einigen anderen Traditionen. In der Erzählung vom Citronenmädchen bewirkt der Stich mit der Harnadel die Verzauberung. Im Märchen von der Frau Holle verschafft die Verletzung beim Spinnen und die blutige Spule dem guten Mädchen den Eingang durch den Brunnen in die Unterwelt und das

in dieser Erzählung doch eine Rolle. Die Jungfrau war nämlich aus der Wade ihres Vaters geboren; als er sich einen Dorn hineingestochen hatte, war sie, vollständig gewaffnet, hervorgekommen. Sollte auch hier nur eine Verschiebung des Motives vorliegen, wie wir eine solche, wenn auch weniger auffällig, schon in dem bretagnischen Märchen vorfanden?

[1]) College Jiriczek hat mich auf sie aufmerksam gemacht; s. Nutt, Folklore 1892 S. 32fg.

böse erreicht ihn, indem sie sich am Dornstrauch ritzt und so die Spule mit ihrem Blute tränkt. Der Stich mit dem Schlafdorn spielt in der nordischen Sage auch ausserhalb des Brünhildenmythus eine Rolle.[1]) Im Grunde mag die Herbeiführung des todähnlichen Zustandes durch einen Stich ihre Ursache in der physiologischen Tatsache haben, dass ein solcher wenigstens an der Stelle, an der er bei Basile und in der arabischen Version erfolgt, nämlich unter dem Fingernagel, wirklich Starrkrampf, also Scheintod zur Folge haben kann. So kann also das Motiv des Scheintodes als eine weitere poetische Folgerung das des Stiches leicht nach sich gezogen haben. Und wenn diese verhängnisvolle Verletzung in den meisten Fassungen unseres Märchens durch das Spinngerät erfolgt, so könnte auch das seinen natürlichen Grund haben, da die Frauen beim Spinnen als ihrer Hauptbeschäftigung am ehesten Gelegenheit hatten, sich eine solche Verwundung zuzuziehen. Doch scheint innerhalb des Thalia-Dornröschenkreises das Motiv in dieser Form mit dem Auftreten der Schicksalsfrauen zusammenzuhängen. Denn nur die Versionen, welche die Schicksalsfrauen selbst oder als deren jüngere Stellvertretung die anderweitige Prophezeiung einführen, kennen auch den Stich durch Spindel oder Flachsfaser. Das Spinngerät aber ist das alte Attribut der Schicksalsfrauen. Das Weib, durch welches die Jungfrau es erhält, um sich den schlafbringenden Stich zuzuziehen, ist doch wohl eigentlich die beleidigte Fata oder Moira selbst. Erst mit der Einführung der Schicksalsfrauen an Stelle des Gottes (oben S. 210) wird also Spindel und Flachs das Werkzeug für die Betäubung geworden sein. Ob nun Odins Schlafdorn mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit hat, ob er wirklich schon dem Grundmythus angehörte, oder ob

[1]) Vgl. Gerings Eddaübersetzung S. 212 Anm. 1, Maurer, isl. Volkssagen S. 286. Jiriczek, Amlethsage oben S. 81; Jüngere Bósa-Saga S. 128. 129; Mannhardt, germ. Mythen 613 fgg.

er etwa aus einem verwandten Mythus oder auch erst aus einer späteren märchenhaften Gestaltung unseres Stoffes (vgl. S. 214) der Brünhildensage zugewandert ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen; dass er in gar keinem Zusammenhange mit dem bezaubernden Stiche in den anderen Traditionen unseres Kreises stehen sollte, ist mir am wenigsten wahrscheinlich. Doch verdient Beachtung, dass Sigurd die Sigrdrífa nicht durch Entfernung des Schlafdornes, sondern durch Aufschneiden des zu engen Panzers erweckt. Danach scheint die Einschliessung in diesen die eigentliche Ursache des Todesschlafes. Dazu vergleicht sich das einengende Kleidungsstück in verschiedenen Sneewittchenfassungen, besonders auch der fest um das Mädchen gezauberte Gürtel in der isländischen Mischversion Arnason II, 402, durch dessen Lösung der König das Mädchen endgültig erweckt, während nachher in der Fortsetzung dann auch noch der Schlafdorn angewendet wird (S. 403). Durch die enge Verwandtschaft des Märchens von Sneewittchen mit dem von Thalia-Dornröschen wird das Urteil über diese Dinge eher erschwert als erleichtert. Auch jenen liegt augenscheinlich die mythisch-poetische Auffassung vom Absterben und Wiederaufleben der Vegetation oder der schönen Jahreszeit zu Grunde und die Ausführung ist in wesentlichen Stücken beiderseits dieselbe. Beiderseits die Versenkung der Jungfrau in den Zustand des Scheintodes, ihre Auferweckung und im Zusammenhang damit eine Liebesgeschichte. Wie nahe die Beeinflussung des einen Märchens durch das andere lag, zeigen neben der besprochenen isländischen Mischversion (oben S. 211) am deutlichsten die Märchen Nr. 3 und 4 der Gonzenbach, welche den ersten Teil von Sneewittchen, die Verfolgung des Mädchens durch neidische Schwestern (statt der Stiefmutter), seinen Aufenthalt in der Ferne bei unheimlichen, ihr aber geneigten Wesen und die Art seiner scheinbaren Tötung mit dem zweiten Teil der dem Basile am nächsten stehenden Thalia-Fassung verschmelzen. Auch in der in-

dischen Erzählung bemerkten wir in zweien jener Motive die Anlehnung an den Sneewittchentypus; ja auch Suryas weitere Geschichte bis zu ihrer Wiedererweckung könnte schliesslich ebensogut aus der Sneewittchen-Tradition wie aus der Thalia-Dornröschen-Version stammen. Denn selbst zu Suryas Todesschlaf auf dem Baume, der sich ja zweifellos recht gut aus einer Dornröschen-Variante ableiten liess, bieten doch auch Sneewittchen-Versionen eine gewisse Parallele. Im albanesischen Sneewittchen wird das scheintote Mädchen von den wohlwollenden Drachen, denen es die Wirtschaft geführt hatte, in seinem geschmückten Sarge an einen Baum gehängt (Hahn S. 141); so wird es auch in der rumänischen Erzählung „Der Zauberspiegel" (Schott S. 111) von den freundlichen Räubern zwischen den Gipfeln zweier Bäume angebracht, und auch die Zwerge bei Grimm KHM III, 89 setzen Sneewittchen auf einen Baum. Nur die Entführung durch die Adler und nach der Wiedererweckung die eifersüchtige Nachstellung der ersten Gattin weisen in der Geschichte von Surya Bai sicher auf die Thaliatradition, während doch von den in dieser so wichtigen Kindern wiederum bei Surya wie bei Sneewittchen nicht die Rede ist. Sollte sich der Einfluss der Sneewittchen-Version in der Entwickelungsgeschichte der Märchen von Thalia und Dornröschen schon früher und in weiterem Umfange geltend gemacht haben? Stammt etwa gar das ganze Scheintodmotiv aus ihr, während der Thaliaversion ursprünglich nur die Einschliessung angehörte, wie ja einige ihr verwandte Erzählungen wirklich nur von einer solchen wissen (s. oben S. 210. 216fg.), und ist die Erweckung der jungfräulich Reinen durch den Liebenden, wie sie sich in der Brünhildensage und in den späteren Fassungen des Thalia-Dornröschen-Märchens findet, wiederum aus dem Sneewittchenmärchen oder einem ihm näher verwandten Mythus (oben S. 210fg.) herzuleiten? Alles das sind Möglichkeiten, die sich doch nicht zu Beweisen erheben lassen. In den Märchenfassungen lässt sich

Thalia-Dornröschens Erweckung durch den Liebhaber statt durch ihre Kinder auch leicht durch eine zeitliche Verschiebung in ihrem Verhältnis zu dem Liebenden erklären, welche den im Perceforest und im Pentamerone vorliegenden Verlauf der Handlung zugleich weniger auffällig und weniger anstössig gestaltete. Bleibt dann später, wie in der deutschen Fassung, Dornröschens weitere Geschichte, also auch die ihrer Kinder, überhaupt weg, so ist auch auf diese Weise der Schluss ihrer Geschichte dem des „Sneewittchen" gleich geworden.

Deutlicher war die Einwirkung der gleichfalls dem Boden der Vegetations- und Lichtanthropomorphose entsprossenen Märchen vom Citronenmädchen und von den goldenen Kindern auf den zweiten Teil des Dornröschenmärchens abzugrenzen: jenes sahen wir die indische, dieses die romanische Fassung beeinflussen. In beiden Fällen war sowohl durch das mythische Grundmotiv unseres Märchens als durch eine früh bezeugte Variante des Thaliamythus der Anlass zu der Hereinziehung der verwandten Überlieferung geboten. Von sonstigem alten Zubehör des Thaliamythus sahen wir das Adlermotiv auf die eine Weise im indischen Märchen, auf die andere in europäischen Versionen wirksam.

In der Verwertung dieser Motive wie durch die Art der Anlehnung an den Sneewittchentypus steht die indische Fassung den übrigen Versionen unseres Märchens gegenüber. Unter diesen bilden die italiänischen eine eng zusammengehörige Gruppe, die ihrerseits wieder dem alten Perceforest sehr nahe steht, dabei aber doch noch gewisse alte aus dem Mythus stammende Züge enthält, die jener nicht mehr bietet. Perrault ist einerseits den italiänischen Fassungen nahe verwandt, teilt aber andrerseits ihnen gegenüber mit dem Perceforest einen älteren Zug durch das Auftreten der Schicksalsfrauen. Weiter abseits steht das bretagnische Märchen, stark alteriert und mit fremden Bestandteilen gemischt, aber wertvoll als

Zeugnis für eine Version, nach der die Jungfrau auf dem Weissdorn schlummerte. Das deutsche Dornröschen steht einerseits unter dem Einflusse einer solchen Fassung, während es andrerseits Perrault so nahe verwandt ist, dass eigentlich nur die Beziehung zur Dornstrauchversion hindern kann, es einfach auf den in mündliche Überlieferung übergegangenen Text Perraults zurückzuführen. Eine Beeinflussung durch diesen bleibt trotzdem wahrscheinlich, und es steht nichts im Wege auch das ganze deutsche Märchen auf eine französische Tradition zurückzuführen. Ein Zusammenhang zwischen ihm und den besonderen Spuren, die der Brünhildenmythus in Deutschland hinterlassen hat, lässt sich nicht nachweisen. Das niederdeutsche Dornröschen bei Jahn, pomm. Volksmärchen, kann direkt auf das Grimmsche Märchen zurückgehen.

Zu den Übereinstimmungen, die Perrault und der deutschen Fassung im Unterschiede von allen bisher besprochenen Versionen gemein sind, gehört es auch besonders, dass nicht nur Dornröschen selbst, sondern auch ihr ganzer Hofstaat in Todesschlaf versetzt und später daraus erlöst wird. Ebendieser Zug kehrt aber in zwei slavischen Überlieferungen wieder, die mir mein verehrter College Nehring nachgewiesen hat. Die eine von ihnen, eine kroatische (Valjavec, Narodne pripovjedke 1858, 56) erzählt, wie die Vilen einem Mädchen bei der Geburt Geschenke bringen. Unter ihnen ist aber eine böse, die später die in voller Schönheit prangende Jungfrau samt ihrer Umgebung im Schlosse durch einen Schlag mit der Rute in Stein verwandelt. Ein Kaiser entzaubert sie durch einen Kuss, jeden der Knechte durch einen Schlag und heiratet die Jungfrau. Die Erweckung durch den Kuss teilt diese Erzählung allein mit der deutschen Überlieferung, und aus Deutschland wird das Märchen wohl nach Kroatien gelangt sein. Während nach Spiller S. 25 angeblich auch in einer russischen Tradition, die er aus Afanasjews achtbändigen Russkija skazki ohne Stellenangabe citiert, eine Jung-

frau von einem jungen König durch einen Kuss erlöst wird, nachdem sie von einer eifersüchtigen Hexe versteinert war, berichtet das bei Afanasjew 5, 40 aus der Landschaft Perm mitgeteilte Märchen, wie ein Bauernsohn auf der Wanderung in eine Gegend kommt, wo Vieh und Menschen, wie jedes gestanden, gegangen oder gefahren, versteinert war. Der gerade Holz gehackt hatte, stand noch mit erhobener Axt da u. s. w. „Offenbar hatte der Böse sein Spiel getrieben.“ In Übereinstimmung mit der *Prinzessin*, die am Leben geblieben war, und die den Burschen zu heiraten verspricht, wenn er ihren Vater und alle anderen wieder ins Leben bringt, betet er drei Nächte hindurch, lässt sich durch den Teufel nicht schrecken, erlöst die Verzauberten und heiratet die Prinzessin. Auch hier könnte wohl schliesslich eine Umgestaltung des deutschen Dornröschens zu Grunde liegen. Doch ist zu bemerken, dass das Motiv der plötzlich in der jeweiligen Haltung und Handlung zu scheinbarem oder wirklichem Tode erstarrten Bewohner eines Ortes keineswegs allein dem Dornröschenmärchen eigen ist. Ein interessantes Beispiel dafür konnte kürzlich den Sammlungen unserer Gesellschaft für Volkskunde einverleibt werden. Ich teile es anhangsweise mit. — Die armenische Version, die Spiller S. 25 fg. berührt, hat die Rollen des Königssohnes und der Jungfrau vertauscht: jener ist es, der von einer gekränkten Hexe durch den Dornstich in Todesschlaf versenkt und in ein entlegenes Schloss ohne Türen und Fenster gebracht wird, während die Jungfrau eindringt und ihn durch eine auf seine Wange fallende Träne erlöst. Diese Umwandlung lässt sich leicht aus den bekannten Grundmotiven der europäischen Versionen beleiten, ohne dass doch aus dem vorliegenden Material festzustellen wäre, auf welchem Wege sie nach Armenien gelangt sein mögen. — In dem arabischen Märchen eine Abschwächung des Schicksalsfrauen- und Weissagungsmotives, wenn eine kinderlose Frau der Bitte um eine

Tochter die Wendung hinzufügt „wenn sie auch vom Geruche des Flachses sterben sollte.“ Die Verletzung, die den Scheintod bringt, erfolgt durch die Flachsagen, und eine alte Frau verleitet das Mädchen absichtlich zu der verhängnisvollen Berührung des Flachses, um seinen Besitz einem liebenden Prinzen zu verschaffen, der dann die wie im Perceforest in einem wasserumgebenen Schlosse Schlummernde durch Ausziehen der Agen weckt. Diese Version geht augenscheinlich auf eine Basiles und Pitrès Erzählungen entsprechende, vielleicht dem Perceforest noch etwas näher stehende Fassung zurück. Ihre Fortsetzung ist dann aus einem ganz anderen Märchen herübergenommen, das für uns nicht in Betracht kommt.

Die Frage, ob indogermanisches Gemeingut, ob Entlehnung von Stamm zu Stamm, ist für die Mythen- und Märchengeschichte niemals principiell, sondern nur von Fall zu Fall zu entscheiden. Was die Dornröschentraditionen angeht, so liegt den nordischen und griechischen Mythen vermutlich ein Stücklein indogermanischer Gemeinschaft zu Grunde, während die märchenhaften Fassungen von einem Volke zum andern gewandert sind. Und es ist wichtig, als Ausgangspunkt für diese Wanderung hier in einem unzweideutigen Falle nicht die indische Erzählungsliteratur, sondern einen antiken Mythus kennen zu lernen, der in der Gegend, an die er sich geheftet hatte, als Märchen in die mittelalterliche Überlieferung eintrat. Aber auf die Weiterverbreitung des überlieferten Stoffes beschränkt sich nicht die Tätigkeit der späteren Generationen. Die poetische Umgestaltung der Ereignisse und Erscheinungen des Naturlebens nach dem Bilde des Menschen bleibt in der Märchenbildung so lebendig wie in der Mythenbildung. Bürgen doch auch genug Volksrätsel und so manche Äusserungen des Volksglaubens für die Fortdauer dieser schaffenden und nachschaffenden Tätigkeit der Phantasie des Volkes. Ihre Gänge und ihre Combinationen scheinen uns oft fremdartig genug, und doch

sehen wir sie zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten mit merkwürdiger Übereinstimmung wiederkehren. Der Bedeutung solcher Natursymbolik nachzuspüren darf man bei den Mythen und Märchen sowenig wie bei den Rätseln dieser Gattung scheuen, nur muss man nicht Dinge in die natursymbolische Gattung hineinbringen, die nichts mit ihr zu tun haben. In der Geschichte des Märchens vom Dornröschen bricht neben seiner Überlieferung und Ausgestaltung als Unterhaltungsstoff wieder und wieder ein mehr oder minder klares Bewusstsein seiner Natursymbolik hervor, das nicht ohne Bedeutung für seine Fortbildung bleibt. Und einen ganzen Kreis verwandter Märchen sahen wir mit ihm aus der Vorstellung von dem Verschwinden und Wiedererscheinen, dem Vergehen und Wiederauferstehen des Vegetationsgenius erwachsen. Deutlich sehen wir in die Menschennatur und Menschenschicksale dieses Genius, von denen die Märchen erzählen, seine Beziehung zum Pflanzenleben hineinspielen, sehen aber auch in den verschiedensten, von einander ganz unabhängigen Traditionen Beziehungen auf Wärme, Licht und Sonne mit denen auf die Vegetation sich mischen. Wenn *Θάλεια*, die Sprossende, zugleich als Tochter und Mutter vulkanischer Wesen erscheint; wenn der Vegetationsgöttin Gerd Arme leuchten, dass Luft und Meer davon erglänzen; wenn an Stelle des Dornröschens auch das Sonnenmädchen treten kann, Petrosinella und Rapunzelchen ihr langes Goldhar wie Sonnenstrahlen herabsenden, das Baummädchen in goldigem Glanze erscheint, ihr Baum zum Goldbaume wird, und wenn der nordische Volksglaube im Frühling die Trolle ihr Gold auf den Dornsträuchern sonnen lässt (Grimm, Kl. Schr. II, 272), so zeigt sich in verschiedenen Bildern und in verschiedener Verbindung doch immer die bewusste oder unbewusste Vorstellung von einem ursächlich wie in der Erscheinung bestehenden Zusammenhang von Wärme und Licht mit Blühen und Leben.

Anhang.

(Zu S. 233.)

„Im Sommer 1837 wanderte ich in Schlesien und kam auf dem Wege von Dambrau nach polnisch Leipe durch einen grossen Wald mit etwa achtzigjährigem Bestande, in welchem sich noch deutliche Spuren eines Dorfes, welches ehedem dort gelegen, erkennen liessen. Ich erfuhr, dass dort ehedem das Dorf Benckwitz gestanden, welches vor etwa 100 Jahren auf ausserordentlich eigentümliche Weise seine sämtlichen Einwohner mit einemmale verloren habe. Auf eingehende Fragen an die Erzähler dieser Tatsache wurde mir mitgeteilt, dass ein Mädchen aus Benckwitz, welches in einem andern Dorfe diente, am Sonntag Nachmittag ihre Eltern besuchen wollte. Das Mädchen kam ans Elternhaus, fand dieses offen und — alles tot. Sie geht ins Nachbarhaus — alles gestorben. Sie geht von einem Hause zum andern, und da findet sie vielfach die mit häuslichen Hantierungen im Augenblicke des Todes beschäftigt gewesenen Insassen genau in der Stellung, wie sie vom Todesaugenblicke überrascht wurden: eine Frau mit den Händen im Teig beim Backen, eine andere beim Kartoffelschälen u. s. w. Endlich nach völliger Durchirrung des ausgestorbenen Heimatsdorfes findet sie im letzten Hause einige Knechte beim Kartenspielen, und auf ihr Klagegeschrei, dass alle Bewohner ausser den Spielern im Dorfe gestorben seien, wird ihr, nachdem sie sich beruhigt, von diesen mitgeteilt, dass sie beim Spielen vor einigen Stunden nötig hatten, das Schlüsselloch der Stubentür zuzustopfen, weil ein gelber Strahl hineingedrungen wäre. Die Spieler begaben sich nun mit dem Mädchen nochmals auf die Durchwanderung des Dorfes und fanden alles bestätigt.

Von Leuten, die während des verhängnisvollen Ereignisses in der Nähe des Dorfes gewesen waren, wurde ausgesagt, dass sich bei fast klarem Himmel eine gelbe Wolke über Benckwitz gesenkt hätte, dass diese Wolke sich auch nach einigen Minuten wieder gehoben hätte; und genau in der Zeit, wo die erwähnte Wolke das Dorf belagert hatte, muss das Sterben der Insassen erfolgt sein."

So lautet eine in unseren Sammlungen befindliche schriftliche Mitteilung aus Buckow. An Ort und Stelle vorgenommene Nachforschungen des Herrn Oberlehrer Dr. Sprotte haben ergeben, dass tatsächlich an der angegebenen Stelle ehedem ein Dorf Benckwitz gelegen hat. Doch wissen die Anwohner jetzt nur zu erzählen, es sei im dreissigjährigen Kriege untergegangen.

XII.

Sif.

Von

Otto Warnatsch,
Beuthen.

Schon mehrfach hat man den Namen von Thors Gattin Sif zu deuten gesucht. J. Grimm (Mythol.[4] 257) erklärte ihn als got. sibja, ahd. sippia, sippa, altn. sif und glaubte aus dem Begriff „Verwandtschaft, Freundschaft" eine Göttin der Schönheit und Liebe, gleich Frigg und Freyja, folgern zu dürfen.[1]) Hieran schliesst sich Ad. Kuhn (Herabk. des Feuers[1] 239), der meinte, im Namen von Thors Gattin fielen „die Begriffe der verwandtschaftlichen und verträglichen Einigung (?) sowie des Friedens und des Rechts" zusammen. Auch Uhland nahm die Erklärung Grimms auf, deutete aber mit Beziehung auf das durch Sifs Haar dargestellte Ährenfeld den Namen als Sippschaft, Verwandtschaft, insofern das zahlreich wuchernde Geschlecht der Halme die grösste aller Sippschaften sei. E. L. Rochholz (Deutscher Glaube und Brauch, 1867, II, 220) ging gleichfalls auf Grimm zurück. So viel Gewicht er auf den Beinamen „die Schönhaarige" legt, meint er doch, Sif bezeichne „die Gesippte, die Ehegöttin". Keyser und W. Müller (vergl. Blaas, Sif und das Frauenhaar in Germ. 23, 156 ff.) fassten die Vorstellung Uhlands allgemeiner und bezogen sie auf Gras und Laub, die im Herbste sich entfärben. Simrock (Mythol.[5] 363) fand die Deutung Grimms gezwungen. Er glaubte den Namen der Göttin in der rheinischen Bezeich-

[1]) „Wie Eigenschaften des Odin und Thor zusammenstimmen, haben auch ihre Frauen Frigg und Sif gemeinsame Bedeutung."

nung des Festes Mariä Heimsuchung „Marien Sîf“ (vgl. stv. sîfen tröpfeln) entdeckt zu haben. Grimm selbst zweifelte übrigens an seiner Deutung (Sif = sippia) in der Geschichte d. d. Spr.[4] 149. Hier vermutete er Zusammenhang zwischen Sif und dem dakischen Wort „seba“ Holunder,[1]) dem er unter anderm altn. sef Binse, wie mundartlich deutsches schübiken, schibchen Holunder und schliesslich die Siva dea Polaborum an die Seite stellt.

Keine dieser Erklärungen befriedigt. Die slawische Siva dea liegt, wie Grimm Mythol.[4] 257 selbst fühlte, lautlich und begrifflich ab. Die Heranziehung von altn. sef liesse sich (im Hinblick auf Sifs Goldhaar) höchstens rechtfertigen, wenn sef auch „Halm, Getreide“ bedeutete. Dies ist aber nicht der Fall. Die Gleichstellung Grimms von „Holunder“ und „Rohr, Binse“ ist ebenso unstatthaft. Altn. sef ist lautlich wie sachlich lat. scirpus, sirpus, während schübiken, schibchen nur entstellt ist aus sambucus (sambicus, sabucus, vgl. Forcellini, Lex. tot. lat.).[2]) — Gegen die erste Deutung Grimms (Sif = sippia) ist unter anderm einzuwenden, dass als Name einer allem Anschein nach uralten Göttin der abstrakte Begriff Verwandtschaft, Freundschaft kaum zulässig ist. So wird jetzt auch Frija nicht mehr wie in Müllenhoffs und Scherers Denkmälern IV, 2 Anm. als Liebe, Liebesgenuss (agls. frigu) gefasst, sondern als

---

[1]) Das Wort findet sich unter den 33 dakischen Pflanzennamen bei Dioskorides, *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* ed. Sprengel-Kühn IV, 171: *ἀκτή* (*ἀκτῆ*) . *οἱ δὲ δένδρον ἄρκτου, οἱ δὲ ἥμερον, Ῥωμαῖοι σαμβούκουμ, Γάλλοι σκοβιὴν, Δάκοι σέβα* (Sambucus quam nonnulli ursi aborem, alii domesticam etc.) Sollte nicht statt *ἄρκτου* einfach *ἄγριον* im Gegensatz zu *ἥμερον* zu lesen sein? Denn dass der Holunderbaum, wie Grimm aus jener Stelle schliesst, „den Bären heilig“ war, ist doch sonst nirgends belegt.

[2]) Aus sambucus entstellt ist wohl auch das dakische seba. Ein Teil der von Dioskorides als dakisch bezeichneten Worte sind sicher nur Entstellungen der lateinischen oder griechischen Namen, so dak. *βλής* aus gr. *βλῆτον*, lat. blitum, dak. *ὅρμια* aus gr. *ὅρμινον*, vgl. Grimm, Gesch. d. d. Spr. 142 und 145.

Personaladjektiv „Geliebte“ (ZfdA. 30, 217). — Was Uhlands Erklärung betrifft, so scheint mir die Bezeichnung von polytrichum aureum als „Haar der Sif“ eher dagegen als dafür zu sprechen. — Simrocks Deutungsversuch ist zweifellos unhaltbar.

Das got. swv. sifan (gaudere; übersetzt Joh. 8, 56 ἀγαλλιᾶσθαι, Röm. 15, 10, Gal. 4, 27 εὐφραίνεσθαι) scheint innerhalb der indogermanischen Sprachenfamilie Verwandte nicht zu besitzen (nur Dieffenbach, Vgl. Wb. d. g. Spr. II, 24 bringt gäl. subh, subha-laetitia herbei), innerhalb der germanischen Sprachen nur noch im Angelsächsischen hervorzutreten. Das agls. swv. sifjan-gaudere (Grimm Gr.² II, 826, Bosworth, Dictionary p. 631) entspricht (bei Berücksichtigung des Verlustes der sog. 3. Klasse der schwachen Konjugation im Altsächsischen und Angelsächsischen) dem got. sifan.[1])

Aus Wz. sif setze ich got. stv. *seifa, *saif an, zu dem got. swv. sifan sich verhält wie got. swv. vitan zu stv. *veita, vait oder wie ahd. swv. klebên zu ahd. stv. klîbu, kleip. Neben dem schwachen Verbum der Grimmschen 3. Klasse mit intransitiver Bedeutung konnte, wie häufig, ein schwaches Verbum der sog. 1. Klasse mit faktitiver Bedeutung einhergehen, neben got. sifan (gaudere, laetum esse) also ein got. sifjan (laetum reddere), wie ahd. neben hangên ein hangjan, neben wachên ein wekjan. Diesem hypothetischen got. sifjan und altn. sifja entspricht der weibl. jô-Stamm sifjô, der im weiblichen Personennamen Sif (gen. Sifjar, dat. Sif, daneben Sifju: Egilsson, Lex. poet. a. l. sept. 701b) seine reguläre altnordische Gestalt erlangt hat. Sif bedeutet sonach „die froh machende, erfreuende.“

Sif ist die rechtmässige Gattin (kona) des Thor. Als „Sifjar verr“ wird Thor in den Eddaliedern bezeichnet.

[1]) Alts. sebbo, agls. sefa, altn. sefi — mens, sensus, das Dieffenbach herbeizieht, hat kaum etwas damit zu thun.

Die Gemahlin des Gottes, der „nicht nur in Norwegen und Island, sondern auch in Schweden und Dänemark durchaus der Land- und Volksgott war“ (Weinhold, Über den Mythus von Wanenkrieg. 1890), muss eine bedeutendere Rolle gespielt haben als die erhaltenen Quellen zeigen. Der Mythus, der an ihr Goldhaar sich knüpft, war gewiss nicht der einzige, der von ihr vorhanden war. Der Grund, aus dem Sif in den Hintergrund gedrängt erscheint, darf man in dem Zurücktreten Thors hinter Odin erblicken, mit dessen Gattin sie ihrem Wesen nach zusammenfällt.

Sif ist im Grunde keine andere wie die unter verschiedenen Namen von den Germanen als höchste Göttin verehrte Terra mater, die als Geliebte oder Gattin des höchsten Gottes, zuerst also des germanischen Himmelsgottes (Tiu) galt. Sif, Frigg, Fiorgyn, Nerthus, Freyja: sie alle sind nur Hypostasen jener Göttin, die in der ihr ureigenen Benennung (als Jorð) am wenigsten hervortritt, ja fast zum farblosen Schemen wurde, da die diesem Namen zu Grunde liegende rein sinnliche Auffassung eben die älteste ist.

Mit den verschiedenen örtlich oder zeitlich getrennten Kulten wurde die Erdgöttin in Verbindung gebracht, sie wurde dem Kultgott vermählt, und ihr Name entsprang nun entweder eben diesem Verhältnis, oder er wurde aus dem Namen des Kultgottes einfach entlehnt. Das erstere war der Fall bei den Namen Frigg und Sif, das letztere bei Fiorgyn und Nerthus (Niorð) wie deren Verjüngung Freyja, die nur den männlichen Gottheiten Fiorgynn, Nerthus (Niorðr) [1]) und Freyr [2]) ihren Namen verdanken.

Übrigens schwand bei der Entwicklung oder dem

[1]) Über Nerthus als doppelgeschlechtiges numen vgl. Weinhold Mythus vom Wanenkrieg, 614.

[2]) „Der Kult der Nerthus nach Tacitus deckt sich ganz mit dem grossen Feste des Freyr in der Upsalaer Amphiktyonie“, Mogk in Pauls Grundriss I, 1058.

Vordringen des einen Kults der andere nicht völlig. Er fristete im Hintergrund ein mehr oder weniger untergeordnetes Dasein. Die zurückgedrängten Kultgottheiten wurden mit den neuen, herrschenden in Verbindung gebracht, und so bot sich dem schöpferischen Volksgeist und später der reflektierenden Kunstdichtung willkommener Stoff zur Mythenbildung. Aus solcher Vermischung erklären sich die Widersprüche, welche die verwandtschaftlichen Beziehungen dieser Gottheiten mehrfach in der eddischen Überlieferung aufweisen.

Unter den verschiedenen Hypostasen der Erdgöttin haben, wie schon gesagt, nur Sif und Frigg eigenen Inhalt, sie sind nicht aus dem Namen des ihnen vermählten Gottes erwachsen. Frigg, ahd. Frija, gleichzusetzen skr. prijâ, bedeutet *φίλη ἄκοιτις*, nämlich des höchsten Gottes (Müllenhoff in ZfdA. 30, 217). Wie nahe steht nun dieser Bedeutung die von Sif „die erfreuende“ d. h. die Gattin!

Dass Sif in dem gedeuteten Sinne sich nicht aus dem nordischen, sondern nur aus dem gotischen und angelsächsischen Wortschatz erklären lässt, kann kaum Anstoss erregen. Gerade der Verlust dieses Wortstammes im Nordischen scheint mir auf das hohe Alter des Namens hinzudeuten. Er muss in einer den erhaltenen nordischen Sprachquellen vorausliegenden Zeit entstanden sein. Deswegen dürfen wir freilich noch nicht auf eine gemeingermanische Göttin dieses Namens schliessen.

Buchdruckerei Maretzke & Märtin, Trebnitz in Schles.